
3 1761 09704115 6
UNIVERSITY
OF
TORONTO







Die Lade Jahves.

Eine religionsgeschichtliche Untersuchung

von

Martin Dibelius.

Mit 13 Abbildungen im Text.



Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1906.

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

herausgegeben von

D Wilhelm Bousset und *D* Hermann Gunkel
ao. Prof. d. Theol. in Göttingen ao. Prof. d. Theol. in Berlin

7. Heft.

Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth, Göttingen

Meinem Vater



Vorwort.

Das vorliegende Buch enthält die Arbeit, auf Grund deren ich im Sommer 1905 an der philosophischen Fakultät der Universität Tübingen zum Doktor promoviert habe. Es möchte ein oft verhandeltes Problem der alttestamentlichen Wissenschaft seiner Lösung näher bringen. Zu den vielen wichtigen Fragen dieser Disziplin, die mit einem solchen Problem gegeben sind, Stellung zu nehmen, ist dem Anfänger und noch dazu einem, der in Zukunft seine Berufsarbeit nicht dem Alten Testament ausschließlich widmen will, schwer genug gefallen. Oftmals mußte ich die Arbeiten anderer zu Rate ziehen und möchte dies besonders im Hinblick auf Reichels und Meinholds Untersuchungen dankbar zum Ausdruck bringen. Ich kann aber dieses Vorwort nicht schließen, ohne mit einem Wort aufrichtigen Dankes meines verehrten Lehrers Hermann Gunkel zu gedenken, der mich zu dieser Arbeit angeregt und dieselbe auf mancherlei Weise wirksam gefördert hat.

Möge diese Erstlingsarbeit etwas von der Freude spüren lassen, mit der sie geschrieben worden ist.

Berlin, Januar 1906.

Martin Dibelius.

Inhalt.

Verzeichnis der Abkürzungen.

Bull. de corr. hell.	=	Bulletin de correspondance hellénique.
Chantepie	=	Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 3. Auflage 1905.
E	=	elohistische Quelle des Hexateuchs.
HK	=	Handkommentar zum Alten Testament, herausgegeben von Nowack.
HWB[14]	=	Wilhelm Gesenius' hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, bearbeitet von Buhl, 14. Auflage 1905.
J	=	jahvistische Quelle des Hexateuchs.
KAT[3]	=	Die Keilinschriften und das Alte Testament, von Eberhard Schrader; 3. Aufl. von Zimmern und Winckler, 1902.
Kautzsch	=	Die heilige Schrift des Alten Testaments übersetzt und herausgegeben von Kautzsch.
KHC	=	Kurzer Handcommentar zum Alten Testament, herausgegeben von Marti.
LXX	=	Septuaginta.
Meinhold I	=	Meinhold, Die Lade Jahves (Theol. Arbeiten aus dem Rhein. wissenschaftl. Predigerverein. Neue Folge IV).
Meinhold II	=	Meinhold, Die Lade Jahves, ein Nachtrag, StKr 1901, S. 593 ff.
P	=	priesterliche Quelle des Hexateuchs.
PRE[2], PRE[3]	=	Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 2. bezw. 3. Auflage.
Reichel I	=	Reichel, Über die vorhellenischen Götterkulte, Wien 1897.
Reichel II	=	Reichel, Zur »Lade Jahves« (Theol. Arbeiten aus dem Rhein. wissenschaftl. Predigerverein, Neue Folge V, S. 28 ff.; abgedruckt in den Jahresheften des österreichischen archäologischen Instituts in Wien, V, S. 171 ff.).
Roscher	=	Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, 1884 ff.
StKr	=	Theologische Studien und Kritiken.
ThLZ	=	Theologische Literaturzeitung.
ZAW	=	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZKWL	=	Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben.

Verzeichnis der Abbildungen.

Verzeichnis der Bibelstellen und Sachregister siehe S. 127 und 128.

1. Das Problem.

Von einem Problem, das jenes altisraelitische Heiligtum, die Bundeslade, besser gesagt die Lade Jahves, der Wissenschaft biete, kann man eigentlich erst reden, seit man in der geschichtlichen Wertung der priesterlichen Schrift des Hexateuchs auf ein sehr geringes Maß zurückgegangen ist. Denn solange man annahm, daß der Priesterkodex ein treues Bild der Zustände im alten Israel entwerfe, glaubte man sich über Gestalt und Zweck der Lade aus Ex. 25 und den folgenden Kapiteln genau unterrichten zu können. Die Lade Jahves galt als Behälter der beiden Gesetzestafeln; diese Anschauung ist auch heute noch die eigentlich populäre über die »Bundeslade«. Einzelne, wie Vatke[1] haben schon damals Widersprüche zwischen dem im Priesterkodex gezeichneten Bilde von der Lade und den Vorstellungen anderer Quellenschriften herausgefühlt; ihre Ausführungen wurden aber größtenteils unbeachtet gelassen. Erst die nach Graf und Wellhausen benannte Theorie hat eine neue Vorstellung von der Lade begründet. Damit ist zugleich gesagt, daß diejenigen Forscher, welche dieser Theorie mehr oder minder ablehnend gegenüber stehen, auch heute zum Teil noch an der traditionellen Ansicht über die Lade festhalten[2]. Im

---

1. W. Vatke, Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt, I. Band, Berlin 1835, S. 202 ff. A. 1. 320 f.

Lediglich der Kuriosität halber sei hier (nach Winer, Biblisches Realwörterbuch[3] 1847 Art. Bundeslade) die wohl eigenartigste Meinung von der Lade registriert, die von Bendavid (Berliner Archiv der Zeit 1797 S. 328 ff. 525 ff.) ausgesprochen worden ist. Er sah in der Stiftshütte eine Sammlung elektrischer Instrumente, in der Lade aber eine Art Leidener Flasche (mit Beziehung auf den Tod des Ussa II. Sam. 6 6f.).

2. So z. B. Volck PRE[3] Art. »Bundeslade«; Lotz, Die Bundeslade

ganzen ist aber eine andere Meinung herrschend geworden. Der von Kuenen, Graf und Wellhausen geführte Nachweis, daß das alte Israel von den vielen im Hexateuch enthaltenen Gesetzen, zu denen auch Ex. 25 gehört, nur den kleinsten Teil besessen habe, mußte mindestens Zweifel an der Glaubwürdigkeit von Ex. 25_{10-22} als berechtigt erscheinen lassen, wenn damit auch — und dies ist wohl zu beachten — noch keineswegs der Nachweis für die Unzuverlässigkeit jener Beschreibung im Priesterkodex erbracht war.

Man sah sich aber jedenfalls genötigt, die aus verschiedenen Zeiten stammenden Berichte über die Lade gesondert zu untersuchen. Dabei ergab es sich, daß die verschiedenen Quellenschriften keineswegs alle dieselbe Vorstellung von der Lade hatten, daß besonders die Anschauung, die Lade sei ein Behälter der Gesetzestafeln gewesen, durch die ältesten Berichte von der Lade, d. h. durch die Erzählungen der Bücher Samuelis nicht gerechtfertigt wurde. Aus dem gleichen Grunde mußte auch der populäre Name »Bundeslade« dem erheblich älteren »Lade Jahves« weichen. Für die neuen Vorstellungen von der Lade waren, abgesehen von den Ergebnissen der Einzelexegese, hauptsächlich folgende Erwägungen maßgebend:

1. Die Lade bildete — wenigstens eine Zeit lang — den religiösen Mittelpunkt Israels. Haben die in ihr enthaltenen Gesetzestafeln sie dazu gemacht, so muß es sich um wichtige Gesetze von allgemeiner Gültigkeit gehandelt haben. Derartige Gesetze verbirgt man aber nicht in einem Kasten, sondern man stellt sie öffentlich aus. Wir hören jedoch nicht einmal davon, daß die Lade von Zeit zu Zeit geöffnet worden wäre, und daß man die Gesetze, die auf den Tafeln standen, vor den Ohren des Volkes verlesen hätte. In der Tat behauptet auch niemand von den Erzählern des Alten Testaments, diese Tafeln je gesehen zu haben. Dafür spricht die schon von Goethe[1] bemerkte Unsicherheit in der Frage, was auf den Gesetzestafeln gestanden habe. Denn so wenig man behaupten kann, daß das Problem

(Festschrift der Universität Erlangen z. 80. Geburtstag des Prinzregenten Luitpold, 1901, I, S. 143 ff.); Kittel, Geschichte der Hebräer, 1. Halbband, 1888, S. 216.

1. Zwo wichtige, bisher unerörterte biblische Fragen zum ersten Male gründlich beantwortet. Von einem Landgeistlichen in Schwaben.

des Verhältnisses von Ex. 20 zu Ex. 34 heute völlig geklärt sei, so sehr beweist eben gerade das Vorhandensein dieser beiden Abschnitte neben einander, daß das Volk Israel zur Zeit, als unsere Quellen entstanden, die Gesetzestafeln selbst nicht mehr kannte. Man würde sonst wohl auch bei der Kultusreform des Josia die alten Gesetze in der Lade hervorgeholt und mit den Vorschriften des neu aufgefundenen Gesetzbuches verglichen haben. Die ausdrückliche Versicherung Dt. 5_{19}, daß Jahve außer dem Dekalog zu Israel »weiter nichts« geredet habe, dürfte vielleicht auch darauf hinweisen, daß man damals die Gesetzestafeln nicht mehr besaß. Denn was in Stein gegraben im Tempel aufgezeichnet liegt, kann doch solcher feierlichen Beglaubigung entraten.

2. Erschien so die Meinung des Priesterkodex, die Lade habe als Behälter der Gesetzestafeln gedient, von vorn herein als höchst unwahrscheinlich, so lehrte ein Blick auf die ältesten Berichte, daß diese von jener Meinung überhaupt nichts wußten. Vielmehr zeigte sich hier eine über jene Schätzung des Priesterkodex weit hinausgehende Wertung der Lade. Unsere ältesten Quellen setzen die Lade oft mit Jahve geradezu gleich. Wenn in den an die Lade gerichteten Sprüchen Jahve angeredet wird, wenn man vor ihr opfert, wenn Wunder und große Taten auf sie zurückgeführt werden[1], so können in der Lade enthaltene Gesetzestafeln dies nicht erklären; die Lade wird vielmehr beinahe mit Jahve selbst gleichgesetzt. Die Antike mit ihrem massiven Gottesbegriff freut sich gerade daran, ihre Gottheit so bestimmt an einen Ort gebunden zu wissen, und wir haben kein Recht dazu, diese urwüchsige Anschauung durch uns mehr zusagende vergeistigtere Vorstellungen ihres eigentlichen Inhalts zu berauben.

3. Eine besondere Schwierigkeit für die Lösung des Problems bot aber die Tatsache, daß einzelne Stellen in den alten Berichten[2] gegen eine allzu starke Gleichsetzung Jahves und der Lade zu zeugen scheinen, da sie Jahve der Lade deutlich gegenüberstellen.

Diese Erwägungen haben die gemeinsame Basis für die modernen Untersuchungen des Problems abgegeben. Zunächst

---

1. Vgl. z. B. I. Sam. 4—6, II. Sam. 6.

2. Vgl. das zu I. Sam. 3_{10} und II. Sam. 6_{12} im zweiten Kapitel Bemerkte.

glaubte man sich darüber klar zu sein, daß die Lade in die Kategorie jener heiligen Schreine gehöre, wie wir sie auch bei andern Völkern als Gegenstände religiöser Verehrung finden. Da aber diese heiligen Kästen sehr verschiedener Art sind, so waren auch verschiedene Lösungen des Problems von der soeben genannten Voraussetzung aus möglich. Man hatte zunächst darüber zu entscheiden, ob die Lade etwa leer gewesen sei. Die Forscher, welche diese Frage bejahten, hielten zum Teil den Innenraum der Lade für den Aufenthaltsort des unsichtbaren Numens[1], zum Teil die Lade selbst für eine Art Fetisch[2]. Andere sahen sich nach einem Inhalt der Jahvelade um. Auch hier kam wegen der starken Identifizierung Jahves und der Lade in erster Linie ein Fetisch in Betracht. Im einzelnen divergierten hier die Ansichten; die meisten dachten an zwei Steine; daraus wäre dann die spätere Vorstellung von den zwei steinernen Tafeln zu erklären. Diese Steine konnten Götterbilder, Meteorsteine oder Orakelsteine sein. Die Ansicht, daß die Lade überhaupt Steine enthalten habe, darf als die heute in der alttestamentlichen Wissenschaft herrschende bezeichnet werden[3].

Aber das Problem war damit noch nicht befriedigend gelöst. Vor allem gab der merkwürdige Widerspruch der Vorstellungen in den ältesten Berichten zu denken: einerseits zeitweilige Unterscheidung Jahves von der Lade, andrerseits scheinbar deutliche Gleichsetzung beider. Da kam der Philologe Wolfgang Reichel[4] zu einer neuen und eigenartigen Lösung. Er machte

---

1. Guthe, Geschichte des Volkes Israel² S. 39.

2. Schwally, Semitische Kriegsaltertümer, 1. Heft, 1901, S. 10 zieht diese Möglichkeit wenigstens in Betracht.

3. Das beweise folgendes Register von Zitaten, das jedoch keinen Anspruch auf Vollständigkeit macht: Vatke, Biblische Theologie I, S. 320 f.; Holzinger, Exodus erklärt (KHC) S. 123; Stade, Geschichte des Volkes Israel I, S. 457 f.; Biblische Theologie des Alten Testaments I, 1905, S. 116 ff.; Smend, Lehrbuch der israelitischen Religionsgeschichte² S. 44; Benzinger, Hebräische Archäologie S. 367 ff.; Nowack, Lehrbuch der hebräischen Archäologie II, S. 3 ff.; Couard, Die religiös-nationale Bedeutung der Lade Jahves ZAW XII, S. 53 ff. Ähnlich auch Gunkel, Genesis² (HK), S. 282, der diese Meinung jedoch selbst aufgegeben hat.

4. Reichel, Über die vorhellenischen Götterkulte, Wien 1897, S. 23 f. und: Theologische Arbeiten aus dem Rheinischen wissenschaftlichen Pre-

den Versuch, bei den verschiedensten Völkern das Vorhandensein von leeren Götterthronen nachzuweisen; ein solcher leerer Thron, dessen Kultus in der Verehrung des auf ihm sitzend gedachten unsichtbaren Numens besteht, ist nach seiner Meinung auch die Lade. Reichel war dabei von der Beschreibung der Lade ausgegangen, wie sie der LXX-Text in Ex. 25 bot; er nahm demgemäß — ohne Rücksicht auf die Ergebnisse der Quellenscheidung — unter dem eigentlichen Thron einen Thronkasten an, in dem die Gesetzestafeln gelegen hätten. Die Ergänzung der Reichelschen Ansicht vom Standpunkte der modernen alttestamentlichen Forschung aus gab Meinhold[1]: er schilderte die Lade als einen kastenartigen Thron (ohne eigentlichen Kasten und ohne Kerubgestalten), auf dem Jahve sitzend gedacht werde. Die von Meinhold vorgetragene Ansicht stieß auf manchen Widerspruch[2]. Auch nachdem Meinhold seinen »Nachtrag« veröffentlicht hatte (Meinhold II), blieb die Zahl ihrer Gegner groß[3]. Jedenfalls kann man die Debatte über die Möglichkeit der Reichel-Meinholdschen Lösung noch nicht als abgeschlossen betrachten[4], zumal da Meinhold weniger eine eigentlich methodische Untersuchung des ganzen Problems als eine alttestamentliche Ausführung der allgemeineren Reichelschen Gedanken gegeben hat.

Endlich ist noch der von Hugo Winckler[5] ausgesprochenen

---

digerverein, Neue Folge V, S. 28 ff., abgedruckt in den Jahresheften des österreichischen archäologischen Instituts in Wien V, S. 171 ff. Ich bezeichne diese Arbeiten fortan mit Reichel I und Reichel II.

1. Meinhold, Die Lade Jahves in den Theologischen Arbeiten aus dem Rheinischen wissenschaftlichen Predigerverein Neue Folge IV; Die Lade Jahves, ein Nachtrag StKr. 1901, S. 593 ff. Diese Arbeiten bezeichne ich mit Meinhold I und Meinhold II.

2. Die hauptsächlichsten Einwände schon Reichel gegenüber hat Budde zusammengefaßt: The Expository Times IX, 9, Juni 1898, p. 396 ff.: »Imageless Worship in Antiquity« zum Teil abgedruckt ZAW 1901, S. 193 ff. — Dagegen hält Oettli, Geschichte Israels I 1905, S. 123 Meinholds Ansicht für wahrscheinlich.

3. Vgl. Stade, Biblische Theologie I, S. 117: »Da antiken Menschen nicht die Zerstreutheit zuzutrauen ist, daß sie für einen Gott statt eines Sessels eine Lade anfertigen, so irren W. Reichel u. s. w.«

4. Budde, a. a. O. S. 193: »wohin auch die Wagschale sich endlich neigen möge, wir werden in jedem Falle daraus lernen können«.

5. KAT[3] I, S. 229 ff. Geschichte Israels I, S. 70 ff. II, S. 95.

Ansicht über die Lade zu gedenken. Im Zusammenhang seiner Anschauung über die Entstehung des Jahvismus in Israel deutet er die Lade als einen vorjahvistischen heiligen Kasten, der zum Tammuzkult in Beziehung stehe. Auch diese Meinung hat sich in den Kreisen der alttestamentlichen Theologen nur wenig Anhänger erworben.

Woher diese auffällige Verschiedenheit der Resultate? Sie entstammt, wie mir scheint, nur zum geringsten Teil einer Differenz in der Verwertung der Quellen, in der Hauptsache aber der Mannigfaltigkeit von Analogien, die man aus dem Gebiet der allgemeinen Religionsgeschichte heranzog. Denn darüber war man sich klar, daß zur Erklärung eines in Israel so einzig dastehenden Kultusgeräts wie der Lade der Blick auf die vielen ähnlichen Symbole bei anderen Völkern gerichtet werden müsse. Je nachdem man nun die Gebräuche eines bestimmten Volkes in besonderem Maße heranzog, war man geneigt, die Bedeutung der Lade gerade dieser Kultussitte anzunähern. Ist darum bei der großen Mannigfaltigkeit der Resultate eine nochmalige Untersuchung des Problems am Platz, so hat als erster methodischer Grundsatz dabei zu gelten, daß das religionsgeschichtliche Material erst nach genauer Untersuchung der alttestamentlichen Berichte über die Lade und etwa verwandter religiöser Vorstellungen im Alten Testament selbst zu prüfen ist.

Bei der religionsgeschichtlichen Untersuchung ist dann weiter die Kulturstufe der betreffenden Völkerschaften zu berücksichtigen. Auf ganz niedriger Stufe stehende Religionen können nur mit besonderer Vorsicht zum Vergleich herangezogen werden[1]. Weiter ist zu beachten, daß uns z. B. Babylonier und Ägypter erst auf einer relativ hohen Kulturstufe bekannt werden, so daß

---

1. Aus diesem Grund ist z. B. auf folgende von Schwally a. a. O. S. 10 und Meinhold I angeführte Kultussitte der Halmahera-Insulaner (Molukken) nicht zu großes Gewicht zu legen. Diese gehen bei Beginn des Krieges an einen Baum, in dem sie das Numen gegenwärtig denken, bohren ein Loch in seine Rinde, halten darunter einen Tragkorb und klopfen so lange an den Baum, bis sie den Gott im Korbe glauben. Dies Beispiel ist in verschiedenem Sinn für die Deutung der Lade benutzt worden; in Wirklichkeit ist es für keine Ansicht beweisend, da es keine deutliche Erklärung der Lade angibt.

wir ihre kulturelle Entwicklung nicht deutlich überschauen können.

Die Untersuchung hat demnach folgenden Gang zu gehen: Zuerst sind die ältesten alttestamentlichen Berichte über die Lade zu betrachten; sie finden sich im Buche Numeri und in den Samuelisbüchern. Da man nun auch die Glaubwürdigkeit dieser Berichte aus mancherlei Gründen angezweifelt hat, so ist aus jenen Erzählungen zunächst nicht die älteste, wahre Bedeutung der Lade oder irgend eine geschichtliche Kunde von ihren Schicksalen zu erschließen, sondern nur diejenige Vorstellung, die man in der Zeit, als die betreffende Stelle entstand, von der Lade hatte (Kap. 2). Dann ist zu untersuchen, wie diese Vorstellung sich gewandelt hat, wie sie allmählich in eine andere übergegangen ist, und inwieweit in dieser späteren Vorstellung das alte Bild noch durchschimmert (Kap. 3). Ferner ist zu fragen, wie sich die an die Lade geknüpften religiösen Vorstellungen in die israelitische Religionsgeschichte einfügen (Kap. 4). Auf Grund der im alttestamentlichen Teil gefundenen Resultate hat nun eine Prüfung des gesamten religionsgeschichtlichen Materials zu erfolgen (Kap. 5—8). Erst nachdem dies geschehen ist, kann man wieder zum Alten Testament zurückkehren und fragen, inwieweit die in ihm enthaltenen Erzählungen von der Lade wirklich Geschichte enthalten. Dabei ist zunächst das Problem der Entstehung der Lade zu untersuchen, also gewissermaßen die von den ältesten Berichten, in denen die Lade erscheint, bisher nur nach vorwärts, in eine spätere Zeit, gezogene Linie auch nach rückwärts zu verfolgen (Kap. 9). Aus der Beschaffenheit der Quellen erklärt es sich, daß hier nur mit Möglichkeiten gerechnet werden kann. Zum Schluß erst wird dann ein Überblick über die Geschichte der Lade gewonnen werden (Kap. 10).

---

2. Die ältesten Berichte über die Lade.

Numeri 10 35. 36

ist eine für die Vorstellung, die man in Israel von der Lade hatte, äußerst wichtige Stelle. Sie gehört einem, wohl elohistischen[1] Bericht an, der erzählt, wie Israel von dem »Berg Jahves« unter der Führung der Lade weitergezogen ist. Dabei soll Moses beim Aufbrechen und beim Haltmachen die Lade jedesmal mit einem Spruch angeredet haben. Wir untersuchen hier zunächst nicht jenen Bericht mit seinen etwas durcheinandergehenden Vorstellungen, daß einerseits die Lade, andrerseits aber die Wolke das Volk geleitet habe, sondern nur jene Sprüche, die sogenannten Signalworte. Folgende Tatsachen nämlich weisen auf eine Sonderstellung derselben innerhalb von 10 33—36 hin:

1. Im masoretischen Text sind die Signalworte durch ein unserer Stelle eigentümliches Zeichen, ein umgekehrtes Nun vor v. 35 und nach v. 36 aus dem Zusammenhang herausgehoben. Franz Delitzsch[2] hat die verschiedenen Deutungen dieses Zeichens durch die Rabbinen erörtert; die einen geben als Grund dieser Einklammerung an, daß die Verse an eine andere Stelle gehörten, die anderen, daß sie einen Abschnitt für sich bildeten. Samuel Krauß[3] hat die Vermutung ausgesprochen, daß diese

---

1. Der Beweis für die Zugehörigkeit zum Elohisten ist folgender: Die jahvistische Hobab-Erzählung Nu. 10 29—32 hat ihre, uns allerdings verloren gegangene, und nur in Ri. 4 11 noch durchblickende Pointe darin, daß Hobab Israel als Führer in der Wüste gedient hat. Das verträgt sich nicht mit unserer Erzählung, nach der die Lade diese Rolle spielt. Von andern Quellen kommt aber nur der Jahvist in Betracht, weil vom Deuteronomium schon wegen der Ausdrucksweise keine Rede sein kann und der Priesterkodex Nu. 2 17, 10 21 den Platz der Lade anders bestimmt. Vgl. Holzinger, (KHC), z. St.

2. Franz Delitzsch, Urmosaisches im Pentateuch I: Die mosaischen Signalworte ZKWL III, 1882, S. 225 ff.

3. Krauß, Der Obelos im masoretischen Text ZAW XXII, S. 57 ff.

Zeichen der Thorakopisten Nachahmungen des Obelos der griechischen Kopisten seien, die mit dem Obelos meistens andeuten wollen, daß das Stück nicht ursprünglich an die betreffende Stelle gehöre. Aus all dem geht jedenfalls hervor, daß v. 35 und 36 aus dem Zusammenhang heraus zu lösen sind. Man darf also in der Zugehörigkeit der Stelle zu E noch keinen Anhaltspunkt für die Entstehungszeit der Signalworte suchen.

2. Wie sich aus der knappen und rhythmischen Form der beiden Sprüche ergibt, haben wir es hier mit Gedichten zu tun. Das Volk pflegt von bekannten Liedern gern zu berichten, wo sie zuerst gesungen worden seien und so dem Liede eine Erzählung über seine Entstehung hinzuzufügen. Die älteste Tradition also kennt in solchen Fällen nur das einzelne Lied, die spätere aber eine Verbindung von Lied und Erzählung. Auch das führt auf die Annahme, daß beide Sprüche ursprünglich gesondert existiert haben[1].

Wir untersuchen nun den Text der Sprüche[2]. Um einer Konjektur in den Signalworten selbst willen muß hier eine Bemerkung über v. 33 eingeschoben werden: Der Bericht, nach dem die Lade drei Tagereisen weit dem Heer vorauszieht, ist sicher falsch. Ein solches Tun wäre nicht nur zwecklos, sondern würde geradezu eine Preisgabe des Heiligtums an die Feinde bedeuten. Man braucht nur einmal die von Franz Delitzsch a. a. O. mitgeteilten und von ihm mit Recht als »Seifenblasen« bezeichneten altsynagogalen Erklärungsversuche dieser Stelle zu lesen, um sich über die Unrichtigkeit dieser Angabe klar zu werden. Die Schwierigkeit verschwindet, wenn man das zweite דרך שלשת ימים als Dittographie (Delitzsch: als Klammer) streicht. Wenn die Lade aber nicht eine lange Strecke vorausmarschiert, dann fällt שׁוּבָה = »kehre zurück« im zweiten Signalwort auf. Die transitive Bedeutung von שובה = »führe zurück« paßt eben-

1. Unsere Stelle läßt den Ruf an die Lade an jedem Morgen und Abend wiederholt werden (denn יֹאמַר v. 36 heißt »er pflegte zu sagen«). Doch liegt immerhin die Tendenz vor, den alten, vielleicht oft und gern gesungenen Liedern im Zusammenhang der Geschichte Israels eine Stelle zu geben (ähnliches bei vielen Gesangbuchsliedern).

2. Vgl. zum folgenden: Budde, Kleinigkeiten zu den historischen Volksliedern des Alten Testaments in den »Actes du Xme Congrès international des Orientalistes (Session de Genève 1894)«, III, S. 18—20.

falls nicht. Die Übersetzung der synagogalen Ausleger = »bringe zur Ruhe« ist falsch. Der Gegensatz קֻומָה v. 35 deutet auf die Lesart שְׁבָה. So wird man mit Budde (a. a. O.) lesen müssen, wenn man nicht annehmen will, das Lied beziehe sich auf die Rückkehr des Heiligtums aus der Schlacht, also nicht auf das Haltmachen während einer Wanderung. Liest man aber שׁוּבָה und denkt dabei an die Heimkehr aus der Schlacht, dann ist es klar, wie die wunderliche Erzählung vom Vorauseilen der Lade entstand: bei der Verbindung von Lied und Wüstenwanderungsgeschichte suchte man sich das zu dieser nicht passende Wort שׁוּבָה, so gut man eben konnte, zu erklären, indem man annahm, die Lade sei dem Heer vorausgezogen. Um der im vorliegenden Text fehlenden Parallele zu יפצו und ינסו willen und wegen der Unmöglichkeit, רבבות als Lokalakkusativ zu fassen, hat man angenommen, daß im zweiten Spruch hinter יהוה noch ein Verbum zu ergänzen sei, und Budde (a. a. O. S. 20) hat dazu וּבֵרַכְתָּ »und segne« vorgeschlagen. Doch ist diese Änderung nicht unbedingt nötig. Statt רבבות kann man ja רבעות oder vielleicht besser ברבעות lesen (רבעות von רבע = רבץ)[1]; zweifellos würde das zu der in der Umgebung des Stückes geschilderten Situation passen; auch rhythmische Gründe lassen jene Einfügung hinter יהוה nicht als unbedingt notwendig erscheinen, weil der Vers ebensogut als Fünfer wie als Doppeldreier[2] aufgefaßt werden kann. Zur Übersetzung ist noch zu bemerken, daß אֶלֶף hier synonym mit שֵׁבֶט ist[3]. In dem versuchsweise berichtigten Text und freier Übertragung im Anschluß an das Metrum des Originals würden demnach die Signalworte lauten:

קומה יהוה ויפצו איביך
וינסו משׂנאיך מפניך

Erhebe dich, Jahve, zerstreu deine Feinde,
Wer dich haßt, der fliehe dein Auge!

---

1. Diese Konjektur verdanke ich einer mündlichen Mitteilung Professor Gunkels.

2. In den metrischen Bezeichnungen folge ich dem Sprachgebrauch von Sievers, Metrische Studien I, § 80 ff. (Abh. d. K. sächs. Ges. d. W., phil.-hist. Kl., XXI, 1).

3. Vgl. HWB14 zu אֶלֶף III. — Socin (bei Kautzsch) und Meinhold I, S. 37 übersetzen dagegen »zehntausendmal Tausende«.

{שבה / שובה} יהוה

{ברבבות / ברבעות} אלפי ישראל

{Laß nieder dich, / Kehr heim, o} Jahve,

zum {Heere / Lager} der Stämme von Israel!

Wir haben es mit Gedichten zu tun. Das erste besteht aus einem Vierer und einem Dreier, das zweite aus einem Fünfer. Der Stil ist nicht der eines reflektierenden Spruchgedichts, sondern der eines Liedes, und zwar, wie wir aus dem ersten Lied entnehmen, eines Kriegsliedes, bezw. (nach unserer Fassung des zweiten Liedes) eines Marschliedes (d. h. hier eines am Ende des Marsches gesungenen Liedes). Man kann im allgemeinen in der hebräischen Poesie aus der Kürze eines Liedes auf sein Alter schließen[1]. So würden wir auch hier alte Lieder vermuten können. Interessant ist, daß wir in Ps. 68 eine Ausführung des ersten Signalwortes haben. Solche Weiterausspinnungen haben sich auch andere alte Lieder gefallen lassen müssen vgl. Ex. 15_{21} mit Ex. 15_{1-18}. Beide Ausarbeitungen benutzen aber das alte Lied nur als Ausgangspunkt für ein gottesdienstliches Tempellied (vgl. in Ps. 68 v. 6. 17. 30, in Ex. 15 v. 17). Man muß sich also dadurch nicht an dem kriegerischen Charakter unseres Liedes irre machen lassen, daß Ps. 68 ganz den späteren Psalmenstil zeigt.

Die Lade selbst ist in unseren Sprüchen nicht genannt. Aber wir haben keinen Grund, an der Tradition der vorhergehenden Verse, wonach sich die Lieder auf die Lade beziehen, zu zweifeln. In die leere Luft hinein können die Worte nicht gesprochen sein. Sie müssen jedenfalls an eine Art Kriegspanier gerichtet sein, mit dem man sich die Gegenwart Jahves verbunden dachte. Ob dasselbe in einem Götterbild besteht oder nicht, ist damit keineswegs gesagt. Eins aber steht fest: mindestens diejenige Zeit, die diese Lieder in die Geschichte von der Wüstenwanderung hineinbrachte, hatte eine Vorstellung von

1. Vgl. das sicher alte Lied I. Sam. 18_{7}.

der Lade, die es als möglich erscheinen ließ, solche Worte an die Lade zu richten. Diese Vorstellung ist nun zu ergründen.

Die Lade ist — das geht aus den Liedern hervor — ein kriegerisches Symbol; durch Anrufen des mit ihr verbundenen Gottes stellt sich das Heer unter den Schutz dieses Gottes. Derselbe heißt Jahve; des Volkes Feinde sind auch Jahves Feinde. Die Tätigkeit des Gottes besteht in der Vernichtung der Feinde — die Funktion eines Kriegsgottes. Beim Aufbruch und beim Haltmachen werden die Lieder gesungen, also vermutlich am Morgen und am Abend: früh wird der Gott begrüßt und abends zur Ruhe gebracht. Der Gottesbegriff der alten, von prophetischen Gedanken noch nichts ahnenden Zeit liegt dieser Anschauung zu grunde. So finden wir durch den Inhalt der Lieder bestätigt, was wir vorher aus ihrer Form schließen zu können glaubten: sie sind sehr alt. Es ist übrigens fraglich, ob die Lade nach dem salomonischen Tempelbau noch sehr lange in den Krieg mitgenommen worden ist; wir hören jedenfalls nichts mehr davon. So hätten wir damit einen ungefähren terminus ad quem für die Entstehungszeit der Lieder gewonnen.

In welcher Weise denkt man sich nun Jahve mit der Lade verbunden? Wenn v. 35 vom Aufbrechen der Lade die Rede ist, so hat man sich nach der Grundbedeutung von נסע »emporheben« wohl zu denken, daß Träger die Lade vom Boden in die Höhe nehmen. קומה ruft man dabei dem Gotte zu; »erhebe dich!« Jahve steht also in so enger Beziehung zur Lade, daß er mit ihr in die Höhe gehoben wird. Daß er dabei im Innenraum der Lade vorhanden sei, ist nicht gesagt. Diese Annahme liegt auch nicht gerade nahe, da nach v. 35 das Angesicht des Gottes, die פנים, die Feinde in die Flucht schlagen soll[1].

Weiteres über Wesen und Bedeutung der Lade können uns jene alten Lieder nicht verraten.

---

1. Doch muß man sich davor hüten, aus den beiden Imperativen, mit denen die Sprüche beginnen, allzu viel herauszulesen und sie etwa mit dem Aufstehen des Gottes von seinem Sitz und dem Sichniedersetzen in Verbindung zu bringen. קומה hat sehr oft die allgemeine Bedeutung »auf« und die Lesart שׁבה ist nicht genügend gesichert, als daß man auf sie eine Vermutung über die Art gründen könnte, wie der Gott zur Lade in Beziehung gesetzt wird.

Die Berichte der Bücher Samuelis.

I. Sam. 1—3 versetzt uns in eine ganz andere Welt als die vorher besprochene Stelle. Es ist die Kindheitsgeschichte Samuels. Sie bringt eine kurze, aber wichtige Notiz über die Lade. Wir brauchen an dieser Stelle nicht darauf einzugehen, ob das Stück einer biographischen Quelle[1] oder dem Elohisten[2] angehört. Denn die Kapitel erweisen sich ihrem Stil und ihrem Inhalt nach als eine sagenhafte Jugendgeschichte, wie sie von vielen Helden der Antike (Moses, Herakles, Romulus) erzählt wird. Man beachte zum Beweise dieses Urteils den Anfang: ויהי איש אחד = »es war einmal ein Mann«, einzelne kleine Züge wie 1_6 und 1_{13}ff. sowie endlich die Tatsache, daß die Erzählung mit einer Theophanie schließt, wie wir sie als Berufungsvision bei vielen sagenhaften Helden, die zu den Göttern in naher Beziehung stehen, finden. Das alles stammt nicht von einem Historiker (im eigentlichen Sinne), sondern von einem Sagenerzähler. Da nun Sagen sich bekanntlich zuerst mündlich fortpflanzen, so ist für unsern Zweck eine genaue Datierung nach Quellenschriften unnötig; man muß vielmehr annehmen, daß die Sage älter ist als unsere schriftlichen Quellen[3].

Die Sage führt uns in einen Tempel zu Silo. Der Gott dieses Tempels ist יהוה צבאות. Unter Oberaufsicht von Eli verrichten dort die Söhne Elis Priesterdienste; »vor Jahve« tut auch der Knabe Samuel Dienst. In welcher Gestalt יהוה צבאות dort verehrt wird, erfahren wir zunächst nicht. Erst 3_3 hören wir, daß im Tempel neben der Gottesleuchte auch ארון אלהים, die Gotteslade, steht. Dort befindet sich auch Jahve; denn daß Samuel in der Nähe der Gotteslade schläft, wird offenbar gesagt, um zu zeigen, daß er von dort aus Jahves Stimme hören kann (3_3): von der Lade her ertönt diese Stimme. Bedeutsam ist nun v. 10[4]. »Da kam Jahve .....« Woher? Von einem

1. Kittels »SS« (bei Kautzsch).

2. Budde, Die Bücher Richter und Samuel, ihre Quellen und ihr Aufbau; Die Bücher Samuelis (KHC) 1902.

3. Psalm und deuteronomischer Abschnitt im 2. Kapitel sind natürlich ausgenommen.

4. Vgl. zu dieser Stelle Meinhold I.

Kommen etwa aus einem andern Tempel, aus dem Himmel oder von einem Berge kann keine Rede sein, denn Jahve war schon vorher im Tempel. Also kommt Jahve von der Lade. »Und er stellte sich hin«. Danach scheint er vorher nicht gestanden, sondern gelegen oder gesessen zu haben. Man hat sich den Vorgang möglichst realistisch zu denken: wenn Jahve von der Lade fortgehen kann, wenn dies Fortgehen durch ein einfaches »Kommen« (וַיָּבֹא) ausgedrückt wird, so liegt es entschieden näher, Jahve auf als in der Lade zu denken. Außerdem wird durch die räumliche Trennung Jahves von der Lade, die in ויתיצב ausgesprochen ist, jeder Gedanke an eine fetischartige Gleichsetzung beider für die Zeit der Entstehung unserer Sage ausgeschlossen.

Wenn wir die Sage als Ganzes noch einmal überblicken, so werden wir nun auch das לפני יהוה, wie es in 1_{9} nach LXX heißen muß, auf die Lade beziehen. Hannah betet vor der Lade genau so, wie Elkana vor ihr geopfert (1_{3}), und Samuel vor ihr den Dienst besorgt haben wird (2_{11}), da sie ja der eigentliche Wohnsitz Jahves war. Wenn wir in den Signalworten die Lade als Kriegspanier angetroffen haben, so wird sie hier als Kultusgerät geschildert. Ihres Gottes gewöhnliche Tätigkeit ist, Opfer und Gebete entgegenzunehmen, er ist ein Tempelgott. Dabei wird man sich den Gott am besten auf der Lade thronend denken, doch kann man dies aus der Erzählung nur vermuten. Daß die Theophanie auf ein Inkubationsorakel deute, kann man annehmen, aber nicht beweisen[1]. Der Jahve von Silo wird durch den Namen Zebaoth charakterisiert, denn dieser Name steht gerade 1_{3}, wo Silo im Gegensatz zu anderen Kultstätten bezeichnet zu werden scheint.

Auffallen kann der Name der Lade ארון אלהים. Warum heißt sie nicht ארון יהוה? Der Gott des Tempels ist Jahve Zebaoth, vom Jahvetempel wird 3_{3} und 3_{15} geredet, Leuchter und Lade aber gehören Elohim. Das befremdet um so mehr, als gerade die Lade, wie wir gesehen haben, Jahves Wohnsitz ist. Fast könnte es scheinen, als ob die Lade nicht für Jahve allein charakteristisch sei; ja, man könnte auf die Vermutung kommen, daß ursprünglich nicht Jahve mit der Lade verbunden

---

1. Vgl. Stade, Biblische Theologie I, S. 130f.

gewesen sei, sondern ein anderer Gott. Eine Erinnerung daran hätte sich dann im Namen »Gotteslade« erhalten. Doch ist dem Erzähler selbst nichts davon bewußt, er läßt ganz harmlos den Jahve sich von der Gotteslade aus offenbaren. Hier sei einstweilen auf diese Schwierigkeit nur hingewiesen.

I. Sam. 4—6 ist ein Stück, in dem die Lade die Hauptrolle spielt. Wir haben hier alte, anschauliche, aber doch mit anekdotenhaften Zügen ausgeschmückte Erzählungen vor uns, die sich im Gegensatz zu der Familiennovelle I. Sam. 1—3 mit den Geschicken des Volkes beschäftigen. Ob man sie einer besonderen ephraimitischen Quelle[1] oder dem Elohisten[2] zuweist, ist für unser Problem gleichgültig. Aus verschiedenen Anzeichen wie der doppelten Aussage 4_{16}, dem schlechten Anschluß von 6_1 an 5_{12} kann man übrigens schließen, daß mehrere Hände an diesem Abschnitt gearbeitet haben[3].

Im vierten Kapitel wird vorausgesetzt, daß die Lade in Silo steht. Sie ist nicht mit dem Volk ins Feld gegen die Philister gezogen, wie wir das nach den Signalworten wohl erwarten könnten. Nach einer schweren Niederlage entschließt man sich im israelitischen Lager, die Lade holen zu lassen. Es wird dabei zwar nicht ausdrücklich gesagt, daß das zum ersten Mal geschah; aber einige Anzeichen sprechen dafür, daß es damals mindestens nicht die Regel war, das Heer von der Lade anführen zu lassen. Erst die Niederlage bringt das Volk zu dem Wunsch, daß Jahve durch seine bloße Anwesenheit — nicht durch seine Führung[4] — das Volk rette. Die Philister aber sagen: dergleichen ist früher nie geschehen. Es macht also den Eindruck, als ob die Lade zu jener Zeit nicht als eigentliches Kriegspanier benutzt wurde. Sie wird hier übrigens wieder mit Jahve fast identifiziert, denn die Philister sagen: Gott ist zu ihnen ins Lager gekommen[5]. Daß die Lade dem Volke genommen wird, scheint auch deutlich als ein Verlust der Gottheit selbst aufgefaßt zu werden. Denn es wird ausdruücklich hervor-

1. »E« nach Kittel (bei Kautzsch). 2. Budde, a. a. O.

3. Den Versuch einer ausführlichen Quellenscheidung macht Stade, Geschichte Israels[2] I. Band, S. 202f.

4. Nach den Signalworten würde die Lade, bezw. der mit ihr verbundene Gott die Lade wirklich im Kampfe führen. Davon ist hier keine Rede. 5. Lies mit LXX אליהם nach אלהים.

gehoben, daß die Katastrophe bei Eli wie bei seiner Schwiegertochter erst eintritt, als sie von dem Verlust der Lade hören. In der kleinen Erzählung von der Geburt Ikabods ist die Lade 4 21 ausdrücklich vor Vater und Gatten genannt. Der Verfasser unserer Erzählung hält, so scheint es, die Lade eben für den ausschließlichen Wohnsitz wenigstens des Jahve von Silo, d. i. Jahve Zebaoths[1].

Der Beobachtung wert sind die Namen, die die Lade in unserem Stück trägt. »Gotteslade« heißt sie mehrfach (4 11. 13. 17. 18. 19. 22). Wir finden aber auch den Namen »Lade Jahves«, den wir in I. Sam. 1—3 vergeblich suchten, in 4 6. Komplizierter sind die anderen Namen, zunächst in 4 3 ארון ברית יהוה. Man könnte geneigt sein, den Ausdruck mit »Bundeslade« wiederzugeben. Aus I. Kön. 8 21 geht aber hervor, daß ברית im Zusammenhang mit der Lade die Gesetzestafeln meint. Es käme also die Übersetzung »Lade des Bundesgesetzes Jahves« in Betracht. Aus folgenden Gründen ist aber das Wort ברית im Namen der Lade hier und in allen vordeuteronomischen Stellen zu streichen[2]:

1. Die LXX haben das Wort ברית = *διαθήκη* an den vier Stellen in I. Sam., wo der masoretische Text ברית liest (I. Sam. 4 3. 4a. 4b. 5), nicht. Das ist aber um so auffallender, als gerade die LXX sonst gern *διαθήκη* in den Text einschmuggeln, weil offenbar zur Zeit der LXX der Name der Lade mit *διαθήκη* verbunden schon so populär geworden war, wie etwa bei uns der Name »Bundeslade«, vgl. Jos. 3 15. 4 10f. I. Sam. 5 4. II. Sam. 6 10.

2. Es wäre äußerst merkwürdig, wenn der Verfasser von I. Sam. 4 »einer Marotte folgend« die ersten vier Male und dann nicht wieder ברית setzte. Vielmehr hat »der Emendator nur an den ersten vier Stellen ausgehalten«. (Wellhausen, a. a. O.).

3. Jos. 3 14. 17 zeigt sich ברית deutlich als Einsatz. Der masoretische Text הארון (ה)ברית ist nämlich unmöglich, weil

1. Vgl. Couard, ZAW XII, S. 53 ff.

2. Vgl. dazu Wellhausen, Text der Bücher Samuelis, Göttingen 1871; Seyring, Der alttestamentliche Sprachgebrauch in betreff des Namens der sogenannten Bundeslade, ZAW XI, S. 114 ff.

ארון nicht zweimal, durch den Artikel und durch ברית determiniert sein kann.

4. Das Wort ברית in seiner oben festgestellten Bedeutung »Bundesgesetz« will die Meinung zum Ausdruck bringen, daß in der Lade die Gesetzestafeln enthalten gewesen seien, eine Meinung, die vor dem Deuteronomium nirgends ausgesprochen wird, und die, wie wir gesehen haben, sich auch durch andere Gründe als irrtümlich erweisen läßt.

5. Das Wort ברית in dieser Anwendung gehört zweifellos in den Ideenkreis des Deuteronomiums, dessen Grundzug ja die starke Ausprägung des Bundesgedankens und der Bundesverpflichtung ist.

Danach ist das Wort ברית im Namen der Lade an den vordeuteronomischen Stellen zu streichen.

Weit mehr Schwierigkeit bietet der Name der Lade in I. Sam. 4_4a: ארון (ברית) יהוה צבאות ישב הכרבים »die Lade Jahve Zebaoths, der über den Keruben thront«[1]. Die meisten alttestamentlichen Forscher sind der Ansicht, in diesem Namen seien spätere, unrichtige Vorstellungen[2] ausgedrückt. Diese Kritik geht aber meist von der Parallelstelle II. Sam. 6_2 aus, in der ברית fehlt, und der eigentümliche Name in einem feierlichen Relativsatz mit der Lade in Verbindung gebracht wird. Deshalb wird eine Untersuchung dieser Bezeichnung auch dort besser am Platze sein. Hier ist nur zweierlei zu bemerken: 1) der Name Zebaoth ist charakteristisch für den Jahve von Silo und für die Lade; 2) der Ausdruck ישב הכרבים schließt ein Wohnen Jahves in der Lade völlig aus. Allein ob die Bezeichnung alt oder später eingesetzt ist, kann hier noch nicht entschieden werden.

Sehr beachtenswert ist am Ende von I. Sam. 4 die kleine Erzählung von der Geburt des Ikabod. Es wird berichtet, daß Elis Schwiegertochter wegen des Verlustes der Lade und wegen des Todes ihrer Verwandten ihren Sohn Ikabod genannt habe. V. 22, der im vorliegenden Text überflüssig erscheint[3], bestätigt noch einmal, daß mit der Lade der Kabod von Israel genommen sei. Während in v. 21 eine der im Alten Testament so häufigen

1. Zur Übersetzung vgl. HWB[14], 290b (ישב).

2. Nach dem Vorgang von Kuenen, Godsdienst van Israel I, S. 256 f., Wellhausen, a. a. O.

3. Kittel (bei Kautzsch) bezeichnet ihn als Redaktorenzusatz.

Volksetymologien vorliegt — vgl. z. B. Gen. 30 6. 8. 11. 13. 18. 20. 24 und Ex. 2 10. —, könnte v. 22 wie ein Lied auf den Verlust der Lade (Doppeldreier) erscheinen:

גלה כבוד מישראל

כי נלקח ארון האלהים

Israels Glanz entschwand,
Da's die Gotteslade verlor!

Jedenfalls geht aus der Erzählung deutlich hervor, daß man in der Lade Israels Kabod sah. In Kap. 4 unserer Untersuchung wird der Begriff des Kabod näher charakterisiert werden; nur dies eine Resultat jener Untersuchung sei hier vorweggenommen: Der Kabod wird gewöhnlich dem Gott zugeschrieben, wenn er als thronend gedacht ist; das gibt auch für die Lade zu denken!

I. Sam. 5 und 6 beschäftigen sich mit den Schicksalen der Lade im Philisterland. Es handelt sich dabei um einen Kampf zwischen zwei Göttern, wie er auch Ex. 7—11 und I. Kön. 18 erzählt wird. Der Krieg der Völker war zugleich ein Krieg ihrer Götter gewesen. Nun hat Dagon gesiegt und erhält als Anteil von der Beute die Wohnung des feindlichen Gottes Jahve, ja geradezu ihn selbst. Aber jetzt zeigt es sich, wer in Wahrheit der starke Gott ist. Stades Quellenscheidung (a. a. O.) nimmt in der nun folgenden Erzählung zwei Berichte an; nach dem einen fällt Dagon nur zur Erde, nach dem anderen brechen Kopf und Hände von dem Götterbild ab. Beide Erzählungen bestätigen die bisher geschilderte Vorstellung von der Lade; vor ihr als Jahves Wohnsitz verbeugt sich Dagon und erkennt so Jahve als den mächtigeren Gott an. Die eine Geschichte läßt ihn dabei zugleich selbst Verletzungen erleiden. So groß ist die Macht Jahves auch in der Fremde, in der Gefangenschaft!

Wie der erzürnte Jahve sich an seinen Feinden rächt, und wie deshalb die Philister sich von der Lade zu befreien suchen, schildert die folgende Erzählung. Sie setzt die wirkliche Anwesenheit Jahves bei den Philistern, d. h. nach antiken Anschauungen wohl seine Abwesenheit aus Israel, voraus. Als Sitz einer für die Feinde Unheil bringenden, furchtbaren Macht lernen wir hier die Lade kennen. Die Philister suchen die erzürnte Gottheit durch Weihgeschenke zu versöhnen und zwar durch goldene Mäuse und goldene Pestbeulen. Diese Angaben

sind wohl Varianten, denn Mäuse dürfen wahrscheinlich als Symbole der Pest angesehen werden, an deren Stelle ein anderer Erzähler die Kennzeichen der Krankheit, die Beulen, gesetzt hat[1]. Von einer Mäuseplage ist übrigens vor 6 5 keine Rede. Bemerkenswert ist es, daß die Geschenke an die Seite der Lade kommen; denn das ist deutlich, obwohl die Übersetzung von 6 8 nicht ganz feststeht. Wenn in den vorhergehenden Berichten manches darauf zu deuten schien, daß die Gottheit oben auf der Lade sitze, so würde hier der Gedanke ausgedrückt sein, daß die Geschenke zu Jahves Füßen niedergelegt werden. Daß die Gaben der Philister aber nicht in der Lade selbst untergebracht werden, beweist, daß die Lade kein Behälter für Weihgeschenke und dergleichen ist. In der Erzählung finden wir weiter einen eigentümlichen Zug, der an gewisse deutsche Sagen erinnert, so z. B. an die Gründung von Maulbronn oder der Wurmlinger Kapelle bei Tübingen[2]. An den Wagen, der die Lade trägt, werden zwei säugende Kühe gespannt; man wartet nun ab, ob sie, ihren mütterlichen Gefühlen entgegen, der alten Heimat der Lade zueilen werden. In Wahrheit überläßt man natürlich nicht dem Verstand der Rinder die Entscheidung, sondern dem Gott, der als Lenker der Tiere gedacht wird. Zu dieser Vorstellung aber würde eine Anwesenheit Jahves *auf* der Lade besser passen als eine solche *in* der Lade. Da, wo die Tiere stehen bleiben, erleben wir die Weihe eines Steines. Wenn wir schon vorher Gründungssagen als Analogien zu dieser Erzählung heranzogen, so zeigt sich hier wieder eine solche Parallele: dieser Erzählung liegt wohl eine Lokalsage über den Ursprung eines Altars zu Grunde. Wie den Philistern ergeht es auch den Jechonjiden[3], die sich Jahve vorwitzig angeschaut haben. Sie müssen es erfahren, daß die Lade für alle, die Jahve nicht die gebührende Ehre erweisen, der Sitz einer schrecklichen Macht ist. Man braucht ihnen nicht mit Klostermann[4] vorzuwerfen, sie hätten sich nicht genug über die

1. Vgl. Hugo Winckler, Geschichte Israels II, S. 152.

2. Vgl. Nowack, Richter, Ruth und Bücher Samuelis (HK) z. St.

3. Lies mit Wellhausen, a. a. O. nach LXX in 6 19 ולא נקו בני יכניהו und בהם statt בעם.

4. Klostermann, Die Bücher Samuelis und der Könige (Strack-Zöckler, Kurzgefaßter Kommentar) z. St.

Lade gefreut. Das Frevelhafte ihres Betragens ist vielmehr ganz klar, wenn man sich die Gottheit nicht in, sondern auf der Lade denkt. Daß hier fetischistische Vorstellungen zur Geltung kämen, wie Couard[1] meint, ist schwerlich einzusehen. Findet sich doch der Gedanke: wer Gott schaut, stirbt, sehr oft in der israelitischen Religion und beispielsweise in dem von fetischistischen Ideen wahrlich freien sechsten Jesaiaskapitel. — In Kirjath Jearim, wohin die Lade nun kommt, erhält sie einen Priester; sie wird wieder Kultusgegenstand.

Im ersten Samuelbuch erwähnt noch 14 18 die Lade. Diese Stelle ist aber gänzlich belanglos. Denn die nach dem gegenwärtigen Wortlaut sinnlose Fortsetzung: »denn es war die Lade Gottes damals und die Israeliten«, sowie die Lesart der LXX (»Ephod« statt »Lade«) erwecken Zweifel an der Richtigkeit des Textes. Nach I. Sam. 7 2 und II. Sam. 6 2 erscheint es auch ausgeschlossen, daß König Saul die Lade besessen habe. Wie er Jahve zu befragen pflegte, sieht man aus I. Sam. 14 36ff. (vgl. auch 23 9. 30 7). Wir müssen also, wie es nach dem Vorgang von Thenius[2] die meisten Neueren tun, annehmen, daß früher »Ephod« statt »Lade« gestanden habe. Ist die Änderung auf ein Versehen zurückzuführen, so ist sie belanglos. Lag aber eine Absicht vor, so würde dies beweisen, daß die Lade eine von der des Ephod verschiedene Bedeutung hat. Nach dem soeben Gesagten würden wir dann bei der Lade kaum an eine niedrigere, sondern eher an eine höhere Stufe der Gottesverehrung zu denken haben, als der Ephod sie repräsentiert — und das ist zu beachten.

Das erste Stück, das in II. Sam. die Lade nennt, ist II. Sam. 6. Das Kapitel erzählt, wie David Jerusalem zur Hauptstadt seines Reiches auch in religiöser Beziehung macht. Die Vermutung[3] hat manches für sich, daß hier oder kurz vorher eine alte Quelle beginne, die von Davids Herrschaft über ganz Israel berichte. Eine solche, vielleicht in Jerusalem entstandene Schrift mag wohl existiert haben; sie konnte lange erhalten bleiben, weil Jerusalem nun Jahrhunderte lang Sitz von Hof, Regierung und Kultur war. Der Stil des Berichtes ist der einer Chronik, womit hier ein im eigentlichen Sinn geschicht-

1. Couard, ZAW XII, S. 53ff. 2. Thenius, Die Bücher Samuelis erklärt [2] 1864 z. St. 3) So Kittel bei Kautzsch.

licher Bericht bezeichnet sein soll, dessen Verfasser an der historischen Wirklichkeit Interesse hat. Knappheit der Erzählung, Zahlenangaben u. s. w. sind Kennzeichen dieses Stils. Sie unterscheiden diese Erzählung merklich von I. Sam. 4—6 [1].

Der zweite Vers bringt einen uns aus I. Sam. 4 bekannten Namen der Lade in etwas anderer Einkleidung: ארון האלהים אשר־נקרא שם שם יהוה צבאות ישב הכרבים עליו: »die Lade Gottes, über der ein Name genannt ist, der Name Jahve Zebaoths, der über den Keruben thront.« Hier ist der Ort, die Gründe zu prüfen, die für und gegen die Ursprünglichkeit dieses Namens sprechen.

Wellhausen (a. a. O. S. 167) betrachtet das zweite שם mit dem folgenden Namen als Zusatz. Aus dieser Annahme folgt dann, daß der ganze Satz sehr spät angesetzt werden muß, da selbstverständlich der geheimnisvolle Ausdruck »über der ein Name genannt ist« auf Parallelen wie Lev. 24 16 und I. Chron. 13 6 weist. Aus welchen Gründen wird nun שם יהוה צבאות ישב הכרבים aus dem Text entfernt?

1. Zweifellos ist, daß עליו zu נקרא gehört [2]. Wegen der großen Entfernung des עליו von נקרא soll nun alles dazwischen Liegende gestrichen werden. Allein wohl mit Recht hat Kautzsch [3] darauf aufmerksam gemacht, daß der Name zwischen נקרא und עליו erst vollständig genannt werden müsse, eine Unregelmäßigkeit demnach nicht vorliege, und das Absonderliche lediglich in der Länge des Namens bestehe.

2. Die Worte ישב הכרבים werden ferner mit der Begründung angefochten, daß in der ältesten Zeit Jahve stets in, nie als יֹשֵׁב auf der Lade gedacht werde. Uns hat sich aber bei der Betrachtung der ältesten Berichte gezeigt, daß sie größtenteils von selbst auf die Meinung führen, die Gottheit sitze auf und nicht in der Lade. Ein den Kabod Jahves darstellender Thron, von dem aus er die Feinde in die Flucht schlägt, die Tiere, die ihn ziehen, auf den richtigen Weg lenkt, Opfer und Gebete annimmt, ja von dem er selbst herabsteigen kann wie in jener

1. I. Sam. 4ff. läßt »die Israeliten« und »die Philister« handeln, II. Sam. 6 hat viel bestimmtere Angaben.

2. Über das Mißverständnis der LXX in diesem Fall s. S. 22.

3. PRE [2] Art. »Zebaoth«.

Nacht im Tempel zu Silo — das ist das Bild von der Lade, das uns die alten Berichte zeichnen. Und wo wir bisher eine solche Vorstellung nur vermuten konnten, da wird sie jetzt durch den Namen der Lade bewiesen. Die Streichung von ישב הכרבים würde auch damit begründet werden können, daß die Vorstellung, Jahve throne über Keruben, in der alten Zeit vereinzelt dastünde. Daß dem nicht so ist, wird im sechsten Kapitel dieser Untersuchung gezeigt werden.

Für die Echtheit des Relativsatzes spricht auch das Vorkommen des Namens צבאות. Haben wir doch schon bei der Erzählung vom silonischen Tempel die Verbindung der Lade mit dem Zebaoth-Namen konstatiert, und ein Blick auf v. 18, wo das Volk nach der Ankunft der Lade im Namen Jahve Zebaoths gesegnet wird, bestätigt diese Beobachtung. Ihr folgend haben Löhr[1] und Budde[2] wenigstens den Zebaoth-Namen als ursprünglich gelten lassen. Ist dem aber so, dann besteht weder für die äußere noch für die innere Kritik irgend ein Grund zu einer Entfernung der folgenden Worte ישב הכרבים, zumal da dieser Name ja durch I. Sam. 4₄ bestätigt wird. Das zweite שם kann man als Dittographie streichen und so den ganzen Relativsatz beibehalten, der in dieser Form durch die LXX bezeugt ist[3]. Nur am Ende des Verses zeigt sich ein offenbares Mißverständnis im griechischen Text: er zieht עליו zu הכרבים anstatt zu אשר־נקרא und übersetzt *ἐφ' ἣν ἐπεκλήθη τὸ ὄνομα Κυρίου τῶν δυνάμεων καθημένου ἐπὶ τῶν χερουβεὶν ἐπ' αὐτῆς*. Doch liegt in dieser irrigen Übersetzung der LXX kein Grund, die Echtheit des ganzen Relativsatzes zu bestreiten. Was bedeutet nun der Ausdruck?

Wir beginnen mit der Erklärung von ישב הכרבים. Daß Jahve als ein יֹשֵׁב, als ein auf der Lade thronender Gott anzusehen sei, das ward uns schon durch viele Züge in den Berichten nahegelegt. Art und Bedeutung der Keruben sind später zu erörtern; hier sei nur konstatiert, daß es sich dabei um

---

1. Löhr, Die Bücher Samuelis (3. Aufl. des Theniusschen Kommentars) z. St. 2. Budde, die Bücher Samuelis KHC z. St.

3. Zu der von der Kritik so arg angefochtenen Stelle sei noch folgendes bemerkt: Die Meinung, der Name ארון (ה)אלהים sei der spätere Name, weil er sich in der Chronik findet, ist m. E. unbeweisbar. Vgl. Winckler, Geschichte Israels I, S. 71f.

mythologische Wesen handelt, eine Erkenntnis, die heute allgemein gebilligt wird. Wenn nun die Lade Jahves Thron und zwar der dem »Jahve Zebaoth« eigentümliche Thron ist, wie wir I. Sam. 4 gesehen haben[1], wenn weiter dieser Jahve zugleich auf Keruben thronen soll, dann sind diese an der Lade zu suchen. Es heißt also nicht: »der Name Jahve Zebaoths, der sonst — außerhalb der Lade — auch auf Keruben thront«. Vielmehr müssen wir annehmen, daß die Keruben bildlich an der Lade dargestellt waren. Religionsgeschichtliche Bedenken sprechen nicht gegen die Existenz solcher Bilder in Israel während der alten Zeit. Daß Keruben an der Lade nicht vorhanden gewesen seien, ist heute beinahe zum Dogma der alttestamentlichen Wissenschaft geworden; auch diejenigen Forscher, welche ישב הכרבים nicht streichen, leugnen doch das Vorhandensein von Keruben. Man beruft sich dabei auf I. Kön. 8. Die dort erwähnten Keruben — der ganze Bericht ist übrigens wegen starker Überarbeitung mit Vorsicht aufzunehmen — haben aber als Schützer des Heiligtums eine andere Bedeutung wie die den Gott tragenden Gestalten. Beide können ohne Bedenken nebeneinander gedacht werden. Verdächtigt hat die Kerubfiguren an der Lade auch der Umstand, daß der Priesterkodex sie an seiner fiktiven Bundeslade anbringt. Der Satz, daß etwas falsch sein müsse, weil es im Priesterkodex stehe, beruht aber auf einem Trugschluß[2]. Es bleibt noch das Bedenken, daß wir sonst — außer in I. Sam. 4 4 — nirgends in den alten Berichten etwas von Keruben an der Lade hören. Dem ist zu entgegnen, daß wir eben auch nirgends eine alte Beschreibung von der Lade haben, sondern daß ihre Gestalt sonst überall in den alten Erzählungen als bekannt vorausgesetzt wird. Es ist erklärlich, daß an unserer Stelle in der ausführlichen Benennung sich eine Bemerkung über die Keruben findet, weil die Lade hier zum offiziellen Reichsheiligtum wird.

Meinhold (I) und Seyring[3] haben sich m. E. um zwingende Beweise für ihre eignen Ansichten gebracht, wenn sie das Vor-

---

1. Darüber, wie sich die Vorstellung, daß Jahve auf der Lade sitze, mit den anderen verträgt, sein Thron sei der Sinai oder der Himmel, vgl. Kap. 4 und 5 dieser Untersuchung.

2. Über die Benutzung des Priesterkodex für unser Problem vgl. Kap. 3 dieser Untersuchung.

3. ZAW. XI, a. a. O.

handensein von Keruben an der Lade leugnen. Meinhold erklärt die Lade als Thron; die Betrachtung des sechsten Kapitels wird zeigen, wie gerade den Göttersitzen mythologische Wesen als Träger der Gottheit in besonderem Maße eigen sind. Seyring sieht II. Sam. 6 2 den ältesten Namen der Lade wenigstens zum Teil erhalten; werden in diesem die Keruben erwähnt, so muß doch eine Beziehung zwischen ihnen und der Lade vorhanden sein. Wie deutet sich Seyring diese Beziehung? »Tritt die Lade als Repräsentation des Kriegsgottes in Aktion, dann erscheint, von Sturmwolken« (das sind die Keruben) »getragen, Jahve, gleichsam in die Lade eingehend und nun erst in ihr und aus ihr heraus wirkend« (a. a. O. S. 116). Was ist das doch für eine gezwungene Vorstellung! Auf himmlischen Keruben soll Jahve erscheinen und in die Lade eingehen, als ob er die Beziehung zu ihr erst herstellen müßte. Die Trauer um den Verlust der Lade in I. Sam. 4 zeigt doch gerade, daß man Jahve Zebaoth selbst verloren zu haben meinte, ihn also in gewisser Weise an die Lade gebunden dachte[1]. Ist denn nicht die Vorstellung viel einfacher, daß Jahve über den an der Lade angebrachten Keruben sitzt? Jahve, der ישב הכרבים, thront demnach auf der Lade als auf seinem mit Keruben versehenen מוֹשָׁב. Da die ursprüngliche Bedeutung des Namens Zebaoth selbst strittig ist, so können wir daraus, daß die Lade gerade ihm eignet, keinen Schluß auf ihre Bedeutung ziehen, sondern müssen uns vorläufig mit der Konstatierung der bloßen Tatsache begnügen.

Es fragt sich nun, weshalb denn der Jahvename in einem besonderen Relativsatz an die Lade herangebracht wird: »Die Gotteslade, über der der Name Jahve Zebaoths, des über den Keruben thronenden, genannt ist«. »Über eine Sache den Namen jemandes nennen« heißt sie als Eigentum des betreffenden deklarieren[2]. Diese Art der Besitzergreifung geht nach Heitmüller[3] vielleicht auf eine alte Sitte zurück, die durch Namensausrufung

1. Wenn er sich I. Sam. 3 16 von ihr entfernt, so ist zu beachten, daß er ja nach dem Gespräch mit Samuel wieder seinen Sitz einnimmt und überhaupt im Bannkreis der Lade bleibt.

2. Modernisierter und abstrakter Kautzsch: Dasjenige, über dem der Name genannt ist, steht »zu dem Träger des betr. Namens in einem Verhältnis der Unterordnung« PRE² Art.: Zebaoth.

3. Heitmüller, Im Namen Jesu, S. 171.

über dem betreffenden Objekt dasselbe zum Eigentum des Namensträgers machte. Wenn Giesebrecht[1] von der Andeutung eines einfachen Besitzverhältnisses an dieser Stelle nichts wissen will, so ist zu erwidern, daß hier eben die Besitzergreifung mit besonderer Feierlichkeit ausgesprochen zu werden scheint[2]. Der Satz bedeutet also: die Gotteslade, die dem Jahve gehört. Scheint es nun nicht, als ob dieses Stück die Verbindung Jahves mit der Lade nicht als selbstverständlich voraussetze?

Die aus v. 2 sich ergebende Vorstellung von der Lade paßt gut zum Fortgang der Erzählung. David tanzt vor dem auf der Lade thronenden Jahve her. Wäre Jahve in der Lade gedacht, so wäre die Berührung der Wände, hinter denen er geborgen ist, durch Ussa noch kein Verbrechen. Aber Ussa hat nach der Gottheit selbst, die auf der Lade saß, gegriffen und muß darum sterben. Hier zeigt sich recht deutlich der Unterschied der Lade von den Idolen. Ein solches darf man anfassen, die Lade aber nicht[3]. Ferner: wäre es David um ein Idol zu tun, so könnte er ein solches anfertigen lassen. Daß er die Lade holen läßt, beweist deren Einzigartigkeit gegenüber den Idolen. In v. 12: »Jahve hat den Obed Edom um der Lade willen gesegnet«, werden wieder alle Gedanken an fetischartige Identifizierung dadurch beseitigt, daß Jahve von der Lade deutlich unterschieden wird. Das Opfer in v. 13 ist ein Dankopfer dafür, daß Jahve sich tragen läßt, ohne, wie an Ussa, Schaden anzurichten. v. 17 erzählt von den ersten Opfern, die Jahve in seinem neuen Heim empfängt. Auf die Bedeutung der Tatsache, daß David v. 18 nach der Einholung gerade den Namen Jahve Zebaoth segnend über dem Volke nennt, ist bereits hingewiesen. Aus dem ganzen Bericht wird klar, daß man auf der Lade Jahve Zebaoth selbst in das Heiligtum der Residenz gebracht zu haben meinte.

An die kriegerische Bedeutung der Lade, wie wir sie in den Signalworten kennen gelernt haben, erinnert das — zu einem Teil, der aber hier nicht in Betracht kommt, deuterono-

---

1. Giesebrecht, Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage, S. 22.

2. Andere Anschauungen werden von Heitmüller zurückgewiesen ThLZ 1905, Sp. 369 ff.

3. Vgl. Meinhold I, S. 31.

mistisch überarbeitete — Kapitel, $7_{2.6.7}$, wo behauptet wird, die Lade habe immer in einem Zelt gewohnt. Daraus sieht man, wie der Verfasser von ihrer kriegerischen Bedeutung durchdrungen ist[1]. Diese Bedeutung tritt in II. Sam. 11_{11}[2] wieder zu Tage. Die Lade pflegt danach auch vom Zelt auf Zion aus in den Krieg mitgenommen zu werden und zwar regelmäßig. Klostermann[3] bessert schon in 10_{7} und 10_{12} die Lade hinein. Aus der Art, wie 11_{11} das Verweilen der Lade im Felde als selbstverständlich vorausgesetzt wird, kann man nicht nur schließen, daß das Mitnehmen der Lade in den Krieg unter David die Regel war, sondern vielleicht auch, daß diese Sitte sogar noch zur Zeit des Verfassers geübt wurde; immerhin läßt sich das letztere nicht beweisen.

Wieder begegnet uns die Lade in II. Sam. 15_{24-29}. Meinhold (I) sieht darin, daß David die Lade gegen Absalom nicht mitnimmt, den Beweis dafür, daß man sie in einem Bruderkriege nicht verwandt habe[4]. Das ist möglich; außerdem glaubt David Jahve erzürnt, und die Begleitung des erzürnten Gottes ist gefährlich. Die Lade hat nach v. 29 zwei Priester, Abjathars Name ist in v. 24 verloren gegangen; in dem Auftreten der Leviten haben wir wohl eine Einwirkung des Deuteronomiums auf unsere Erzählung zu sehen. Während das Volk vorbeizieht, setzt man die Lade nieder. Irgend etwas, vielleicht die Erwähnung eines Opfers, ist hier ausgefallen, wie sich aus dem im gegenwärtigen Text sinnlosen ויעל אביתר ergibt. Daß ברית im Namen der Lade natürlich auch hier zu streichen ist, wurde bereits erwähnt. — Die ganze Begebenheit, somit auch die Lade, kommt I. Kön. 2_{26} vor; doch ist diese Stelle, auch wenn man mit Kittel[5] den gegenwärtigen Text stehen läßt und ארון nicht mit Klostermann[6] u. a. nach Analogie von I. Sam. 14_{18} in אפוד umändert, für die Vorstellung von der Lade belanglos.

---

1. Beachte auch, wie David v. 18 sich »vor Jahve« d. h. vor der Lade niedersetzt.

2. Zur kritischen Frage sei nur bemerkt, daß man im allgemeinen II. Sam. 9—20 auf dieselbe alte Quelle zurückführt wie II. Sam. 6.

3. Klostermann a. a. O. z. St.

4. Auch II. Sam. 20 fehlt die Lade, vgl. Meinhold I, S. 11, A. 2.

5. Kittel, Die Bücher der Könige (HK) z. St.

6. Klostermann a. a. O. z. St.

Die Berichte des Buches Numeri

sind die letzten alten Quellen über die Lade, die uns zu Gebote stehn. Sie finden sich in der Umgebung der Signalworte und in 14_{39-45}. In 10_{33}ff. ist, wie erwähnt, das zweite דרך שלשת ימים sowie im Namen der Lade ברית zu streichen. v. 34 durchkreuzt den Gedanken von der Führerschaft der Lade und ist darum für uns hier belanglos. Aus v. 33 können wir nur entnehmen, daß die Lade beim Aufsuchen des Lagerplatzes eine Rolle spielte. Ob man sich die Sache ähnlich denken soll wie I. Sam. 6?

Nu. 14_{39}ff. berichtet von einem Konflikte zwischen dem Jahve auf der Lade und dem Volk. Die Folge des Umstandes, daß Israel ohne seinen Jahve und gegen dessen Willen zum Kampf auszieht, zeigt sich in einer schweren Niederlage. Ob v. 42 בקרבכם nur allgemein »unter« = »bei euch« heißt, oder besagen will, daß die Lade im Zentrum des Heeres ihren Platz hatte, ist nicht zu entscheiden.

Damit sind wir am Ende unserer Untersuchung der alten Berichte angelangt. Sie haben uns ein Bild der Lade gegeben, ähnlich demjenigen, das Reichel auf Grund außerbiblischer Erwägungen gefunden hatte: *Die Lade ist ein Thron.* In dieser Hauptsache scheinen Reichel und Meinhold im Recht zu sein, während sich uns des letzteren Annahmen sonst nicht in allen Punkten bestätigt haben.

Wir gehen nun an eine Untersuchung der Veränderungen, die in den späteren Berichten die Vorstellung von der Lade durchgemacht hat. Vorher aber sei noch eine Stelle betrachtet, die ihrer Entstehungszeit nach nicht hierher gehört, die aber jene oben dargelegte Bedeutung der Lade noch ganz unverändert zu Tage treten läßt, so daß wir sie besser hier, als unter den von irrtümlichen Vorstellungen erfüllten Berichten jüngeren Datums besprechen. Es ist *Jer. 3, 16f.*

Wir haben es in Jer. 3_{14-18} vielleicht mit einem Einschub zu tun. Darauf könnte der Widerspruch von 3_{18} mit dem Hauptteil des Kapitels und der gute Anschluß von v. 19 an v. 13 hinweisen. Die gebräuchlichen Kommentare beurteilen die Verse hinsichtlich ihres Verfassers und ihrer Entstehungszeit sehr ver-

schieden[1]. Allein ob die Stelle von Jeremia selbst stammt oder nicht, ist für unseren Zweck ziemlich gleichgültig; wir haben nur die darin enthaltene Vorstellung von der Lade festzustellen.

Die in v. 16 eingeführten Tätigkeiten, daß man nämlich die Lade nennt, an sie denkt, sie vermißt, werden vom Propheten für die Zukunft geleugnet, sind aber, wie aus dem עוד hervorgeht, in der Gegenwart noch üblich. Die Lade ist demnach offenbar verloren, man beschäftigt sich aber mit ihr, man gedenkt ihrer, man nimmt sich vor, sie wiederherzustellen. Dem gegenüber betont der Redende seine religiös reifere Anschauung, nach der in der erhofften glücklichen Zeit die Lade gar nicht mehr nötig sein wird, weil Jerusalem selbst an die Stelle der Lade treten soll. Wie aber wird dieser letzte Gedanke ausgedrückt?

בעת ההיא   יקראו לירושלם   כסא יהוה

»Zu jener Zeit   wird heißen Jerusalem   Thronsitz Jahves[2]«.

In diesem Vers (Sechser) ist es deutlich ausgesprochen, daß die Lade Jahves Thron war. So finden wir in dieser späten Zeit doch eine Erinnerung an die alte Bedeutung der Lade, wie es ja in Zeiten nationaler Zersetzung oft geschieht, daß alte vergessene Gedanken des Volkes wieder ans Tageslicht treten[3].

---

1. V. 17, der uns hier besonders interessiert, wird für unecht gehalten z. B. von Stade, ZAW III, S. 14, IV, S. 151 ff. (v. 6—16 echter Einschub); Giesebrecht, HK (v. 14—16 echtes eingeschobenes Stück); Duhm, KHC (v. 16—18 unechte »Schnitzel«). V. 17 von v. 16 zu trennen, erscheint mir wegen des guten Zusammenhangs bedenklich.

2. Zum Gedanken vgl. als Parallele Apc. 21 22. 23. Die neue Stadt des Apokalyptikers braucht weder Tempel noch Himmelslichter, denn Gott selbst ist ihr Tempel und ihre Leuchte. So braucht das zukünftige Volk von Jerusalem in Jer. 3 16f. keinen sichtbaren Jahvethron mehr in seiner Mitte, denn die Stadt selbst wird dieser Thron sein. Unerläßliche Voraussetzung dieses Gedankengangs ist, daß es vorher einen solchen Thron in Jerusalem gegeben hat: eben die Lade.

3. Die deuteronomische Vorstellung von der Lade setzte sich erst allmählich während des Exils durch. So erklärt sich das Vorhandensein der richtigen Vorstellung neben der neuen, irrtümlichen.

3. Die späteren Vorstellungen von der Lade.

Das Deuteronomium.

Es kann auffallen, daß die älteren Schriftpropheten, Amos, Hosea, vor allem Jesaia, bei ihrer Polemik gegen die heiligen Symbole Israels die Lade nicht erwähnen. Sie haben also mindestens keinen Anstoß an ihr genommen. Daraus sehen wir, daß die Verehrung der Lade auch für den religiös gereiften Geist höher stand als die mancherlei Kultussitten, welche die Propheten anzugreifen für nötig befanden. Während nun die älteren Propheten auf kultischem Gebiet nur negierend tätig waren, haben sich die Epigonen der Prophetie wieder mit dem Kultus vertragen und versucht, ihn zu reinigen. Dies ist der Zweck der deuteronomischen Gesetzgebung. In ihr finden wir — wenigstens im sogenannten Rahmen des Urdeuteronomiums — auch wieder Nachrichten über die Lade.

Der Bericht über die Anfertigung der Gesetzestafeln in Dt. 10 lehnt sich fast völlig an die alte Erzählung von der gleichen Begebenheit an und zwar Dt. $10_{1.2}$ an Ex. 34_{1}, Dt. 10_{4} an Ex. 34_{28}b. Nur wird zugleich mit der Anfertigung der Tafeln auch die Anfertigung einer hölzernen Lade befohlen. Daß die Jahve-Lade aus Holz gewesen sei, ist glaubhaft, wenn wir an die Entstehungszeit und Tragbarkeit des Heiligtums denken. Gegen diese Nachricht wäre also nichts einzuwenden. Aber Dt. $10_{2.5}$ erfahren wir auf einmal, diese Lade sei dazu bestimmt, die Gesetzestafeln aufzunehmen; Moses legt sie dann auch wirklich in die Lade. Das ist eine Angabe, die in keinem der alten Berichte erwähnt wird, ja gegen die alles, was wir aus den Büchern Numeri und Samuelis über die Lade wissen, spricht: nicht die Tafeln, sondern Jahve selbst, nicht in, sondern auf der Lade.

Das Deuteronomium und seine Gottesvorstellung konnte also die Anschauungen, die sich früher an die Lade geknüpft hatten, nicht mehr ertragen. Der starke Anthropomorphismus der alten Zeit, an dem der Religionshistoriker sich heute in gewisser Weise freut, mußte auf jeden Fall beseitigt werden. Das Interesse an dem alten Nationalheiligtum wollte das Deu-

teronomium aber erhalten, schon weil es ja den Tempel zu Jerusalem, die Stätte der Lade, in einzigartiger Weise verherrlichte. So mußte eine neue, vergeistigte Auffassung an die Stelle der alten gesetzt werden, und das geschieht Dt. 10. Wann diese Auffassung zum ersten Mal hervorgetreten ist, wissen wir nicht. Man braucht sich aber die Lade noch nicht zerstört oder verschwunden zu denken, um das Entstehen der neuen Anschauung zu begreifen. Die Lade stand ja im Innenraum des Tempels, also den wenigsten überhaupt noch mit Blicken erreichbar. Man kann die hier vorgetragene Auffassung auch nicht mit der Begründung ablehnen, daß sie eine Täuschung der späteren Generationen voraussetze. Denn die ganze deuteronomische Reform beruht auf einer großen Fiktion.

In der Tatsache, daß steinerne Tafeln in die Lade kommen, hat man wohl eine Erinnerung an den wirklichen Sachverhalt gesehen und danach die Lade als Behälter von heiligen Steinen aufgefaßt. Aber die Angabe, daß die Gesetze in Stein gegraben seien, erklärt sich einfacher. Denn worauf sollten die Sinaigesetze, die doch angeblich den Wechsel der Jahrhunderte überdauert hatten, anders geschrieben gewesen sein als auf Steintafeln?[1]

Man wird nicht leugnen, daß die Deuteronomisten sehr geschickt mit der Lade verfuhren. Für das Deuteronomium war der Bundesgedanke und das Bundesgesetz eine große Hauptsache. Als Gesetzesbehälter erhielt so die Lade gerade für den deuteronomischen Gedankenkreis eine gewaltige Bedeutung. Der Verfasser von Dt. $31_{9.25}$f. möchte wohl auch das Urdeuteronomium, das Gesetzbuch, von dem er spricht, mit der Lade in Zusammenhang bringen. So läßt er die Träger der Lade zugleich die Bewahrer des Gesetzbuchs sein und läßt das Gesetzbuch 31_{26} neben die Lade legen.

Das Buch Josua.

Was wir sonst in der Zeit vor dem Priesterkodex über die Lade hören, entstammt dem Gedankenkreis des Deuteronomiums. Denn die Historiker der deuteronomistischen Schule haben na-

1. Die Antike liebt es, Gesetze in Stein gegraben aufzubewahren (man denke an den Hammurabi-Block).

türlich die Anschauung des Deuteronomiums über die Lade bei ihrer Redaktionsarbeit verwertet.

Das Buch Josua hat in der Erzählung vom Jordandurchgang Kapp. 3 und 4 einen Abschnitt, an dem jedenfalls mehrere Hände tätig gewesen sind[1]. Wir können schwerlich die Quellenscheidung bis ins einzelne durchführen[2]. Wir finden in der Erzählung die neue Anschauung von der Lade durch den neuen Namen ארון ברית יהוה vertreten (daneben auch der alte Name vgl. 4 5).

Unsere Erzählung zeigt aber auch Züge, die lebhaft an das alte Bild von der Lade erinnern. Vor allem ist darauf hinzuweisen, daß 3 16 die Wasser des Jordan vor der Lade im Laufe innehalten. Es wäre nun ein merkwürdiger Zug der Sage, wenn vor steinernen Gesetzestafeln der Fluß stehen bliebe. Viel verständlicher wird das Wunder, wenn wir uns vorstellen, daß Jahve auf der Lade thronend die Wasser durch seinen Wink zurückhält. Daß diejenigen, die an der Lade vorbeiziehn, rein sein sollen (3 5), daß man weiter der Lade nicht zu nahe kommen darf (3 4a)[3], erinnert an die Verderben bringende Heiligkeit, wie wir sie I. Sam. 6 und II. Sam. 6 an der Lade kennen gelernt haben. Endlich — mögen nun Steine vom Ostufer im Jordan oder solche aus dem Fluß im Gilgal aufgerichtet werden (dies die Varianten der zwei Berichte) — so wird doch nach beiden Relationen die Stelle im Jordan als besonders denkwürdig und heilig bezeichnet, wo die Lade, d. h. Jahve selbst zuvor sich aufgehalten hatte. Wir können die Begebenheit mit der Weihe des Steines I. Sam. 6 in Parallele bringen.

Nicht erst erwähnt zu werden braucht, daß der Name »Lade

---

1. Beweise dafür: Zwei Durchgänge 3 17. 4 1 und 4 10. Vollständiger Abschluß 4 11. 14; nach 4 15 sind aber die Priester mit der Lade noch im Jordan. Zweimalige Auswahl der Männer 3 12 und 4 1ff. Zweimalige Aufrichtung von Steinen 4 9 und 4 8. 20ff. Unklare Chronologie 3 1. 2. 5 vgl. Steuernagel, Deuteronomium u. Josua (HK) 1900, S. 160.

2. Steuernagel, Deuteronomium und Josua (HK), meint, daß der ältere Bericht nichts von der Tätigkeit der Lade wisse. Uns kommt es hier nur auf das Durcheinander von alter und neuer Vorstellung über die Lade an; eine solche Vermengung kann sich aber auch in einer Quellenschrift allein finden.

3. Der Vers zerreißt den Zusammenhang, ist also vielleicht Zusatz.

(Jahves) des Herrn der ganzen Erde« in 3 11. 13 einer der allerjüngsten Namen der Lade ist; sein Universalismus widerspricht aufs schärfste der einseitg nationalen Verehrung des Jahve auf der Lade (vgl. Seyring, a. a. O.). Mit diesem Namen »Herr der ganzen Erde« hat man sich vielleicht die altertümliche Bezeichnung »Zebaoth« verdeutlichen wollen.

Ähnlich verwickelt wie in Jos. 3. 4 ist das kritische Problem in Jos. 6, dem Bericht von der Erstürmung Jerichos[1]. Auch hier finden sich deuteronomische Gedanken im Namen der Lade ausgedrückt. Bei der Erzählung von dem Wunder tritt aber wieder die alte Idee in den Vordergrund: die Lade tut das Wunder, sie erst verleiht dem Posaunenton seine Wirkung. Jahve auf der Lade bringt die Stadt zu Fall, nicht die Gesetze in der Lade!

Daß in beiden Erzählungen, Jos. 3f. und Jos. 6, die alte Vorstellung so deutlich erkennbar ist, erklärt sich wohl dadurch, daß die Sagen selbst älter sind und die Deuteronomisten sie nur überarbeitet haben.

Im Vorübergehen sei Jos. 7 6 erwähnt, wo das im MT stehende ארון vielleicht Zusatz ist, da es die LXX nicht haben. Aber auch der Zusatz würde beweisen, wo sich selbst die jüngere Zeit Jahve dachte: bei, d. h. nach allem, was wir bisher sahen, auf der Lade. Vielleicht beruht auch Jos. 8 33 auf Redaktorenarbeit, da die Stelle nicht mit Dt. 27 11ff. stimmt. Die Lade wird hier in echt deuteronomischer Weise erwähnt: bei der Verlesung des Gesetzes, des Segens und des Fluches, steht die Gesetzeslade in der Mitte zwischen den beiden Hälften des Volks.

Die Bücher der Könige.

In den ersten Kapiteln des ersten Königsbuchs finden sich außer dem bereits besprochenen Vers 2 26[2] zwei Stellen, an denen von der Lade geredet wird, 3 15 und 6 19. Beide sind für uns ohne Bedeutung. Der zuerst genannte Vers ist wohl ein Zusatz zu der Erzählung von Salomos Traum mit dem Zweck »Jeru-

1. Steuernagel a. a. O. ist auch hier der Ansicht, daß in dem älteren Bericht die Lade fehle, und der Sieg auf den 5 13—15 auftretenden Führer des Kriegsheeres Jahves zurückgeführt werde.

2. Vgl. S. 26.

salem und die Lade zu ihrem Rechte kommen zu lassen«[1]. Es zeigt sich hier wieder eine Erinnerung an die Sitte, vor der Lade zu opfern. I. Kön. 6 19, wo der Hinterraum des Tempels als der Ort bezeichnet wird, an den die Lade nach Vollendung des Tempels kommen solle, ist für uns nicht von Belang.

Weit wichtiger ist der Bericht von der Überführung der Lade in den Tempel I. Kön. 8. Die vorliegende Fassung dieses Kapitels ist zweifellos deuteronomistisch, doch gehört zu den Quellen dieses Abschnittes vielleicht die I. Kön. 11 41 erwähnte Geschichte Salomos. Liest man I. Kön. 8 1—11, so erkennt man leicht, daß zwei Vorstellungen in dem Abschnitt durcheinander gehen: nach v. 2 tragen die Lade die Männer Israels d. h. die Vornehmen (v. 1. 3a), nach 3b die Priester[2]. Die erste Vorstellung sieht in der Lade das Kriegspanier, die zweite das Kultusheiligtum. V. 4 setzt die Stiftshütte des Priesterkodex voraus (vielleicht auch das Zelt des Elohisten), jedenfalls ist v. 5 mit seiner עדת ישראל vom Priesterkodex abhängig. Vielleicht haben die LXX den ursprünglichen Text: *καὶ ὁ βασιλεὺς καὶ πᾶς Ἰσραὴλ ἔμπροσθεν τῆς κιβωτοῦ θύοντες πρόβατα βόας ἀναρίθμητα.* Auch hier wird wieder vor dem Jahve auf der Lade geopfert, denn vor Gesetzen opfert man doch nicht.

Die Lade wird unter die Flügel von Kerubgestalten gebracht. Dem kann eine alte Vorstellung zu grunde liegen, insofern diese Keruben den auf der Lade thronenden Gott schirmen. Sie haben dann aber jedenfalls eine andere Bedeutung als die Keruben a n der Lade, die Träger des Gottes. Jahves Kabod (vgl. die Erwähnung von כבוד im Zusammenhang mit der Lade I. Sam. 4) erfüllt den Tempel, nachdem die Lade eingezogen ist.

Der Priesterkodex.

Wir wenden uns jetzt der Untersuchung derjenigen Angaben über die Lade zu, die heute am wenigsten verwandt werden,

1. Kittel, Die Bücher der Könige (HK) z. St.

2. Hier soll keine Quellenscheidung versucht werden, wie sie Kittel a. a. O. nach den LXX vornimmt, sondern lediglich eine Herausstellung vordeuteronomischer Ideen. Nach den LXX wären übrigens v. 2 und 3 auffällig kurz.

während sie früher die Hauptquelle für die Lösung unseres Problems zu bieten schienen, den Angaben des Priesterkodex. Es sei erlaubt, zuerst die Methode darzustellen, nach der der Priesterkodex im folgenden benutzt werden soll.

Es ist klar, daß der Priesterkodex als exilisches oder nachexilisches Werk keine gute Geschichtsquelle für die älteste Zeit sein kann. Denn wir können aus dem Ganzen der priesterlichen Schrift erkennen, daß es ihr nicht sowohl darauf ankommt, zutreffende Geschichtskenntnisse zu übermitteln, als vielmehr darauf, ein Gesetz für Gegenwart und Zukunft zu geben und dieses Gesetz möglichst aus der ältesten Zeit Israels zu begründen. In Erkenntnis dieses Tatbestandes pflegt man das historisch Zuverlässige im Priesterkodex auf ein Minimum zu reduzieren durch die an und für sich gewiß richtige Annahme, daß die minutiösen Detailschilderungen in P sich auf die Verhältnisse des zweiten Tempels beziehen. Doch muß zu den Angaben, die P über die Lade bringt, immerhin folgendes bemerkt werden, was man leicht außer Acht zu lassen geneigt ist:

1. Die Verfasser des Priesterkodex hatten mit einem gewissen gegebenen Stoff zu rechnen. Derselbe bestand nicht nur in den Umrissen der politischen Geschichte Israels. Für die Berichte über die Lade lag die Notwendigkeit vor, daß sie im Sinne der deuteronomischen Vorstellung gehalten sein mußten. Darum finden wir in P die Lade gleichfalls als Gesetzesbehälter. Das Deuteronomium aber hatte in seinen Angaben über die Lade an der äußeren Gestalt derselben nichts geändert, es hatte eine Schilderung derselben überhaupt nicht gegeben, da es sich auf Vorschriften über den Gottesdienst in dem bestehenden Tempel beschränkte und nicht vor die Notwendigkeit eines neuen Tempelbaus gestellt war. Der Priesterkodex dagegen, der auf die geschichtliche Begründung der Kultussitte Wert legte, mußte eine Beschreibung der Lade bringen, da die Erinnerung an den Kultus der Lade auch nach 586 noch lebendig war (vgl. Jer. 3 16). Aber auch dabei hatte er mit gegebenen Faktoren zu rechnen. Denn wir können keineswegs annehmen, daß die Vorstellung von der Gestalt der Lade unter den Exilierten verschwunden war. Befanden sich doch unter ihnen Priester wie Ezechiel, die wahrscheinlich die Lade selbst noch gesehen hatten. Darum durfte der Priesterkodex seine Angaben nicht einfach aus der Luft greifen.

Nun sollen damit bei weitem nicht alle Detailangaben des Priesterkodex in Schutz genommen werden. Die genauen Maße z. B., die er für die Lade angibt, mögen frei erfunden sein oder auf ungefährer Schätzung beruhen. Auch muß man annehmen, daß der Priesterkodex das alte, vermutlich relativ einfache Heiligtum nach seinem Geschmack und auch nicht unbeeinflußt von der die Juden umgebenden Kunst Babyloniens in der Erinnerung bewußt oder unbewußt ausschmückte. Es muß aber bestritten werden, daß der Satz, alles, was bei P stehe, sei falsch, auch für die Lade ohne weiteres gilt.

2. Dazu kommt ferner noch ein wichtiges Argument: es hat im zweiten Tempel keine Lade gegeben. Wir wissen zwar aus Jer. 3 16, daß man sich mit dem Gedanken an ihre Wiederherstellung trug; dieselbe Stelle belehrt uns aber auch darüber, mit welchen Gründen solcher Absicht entgegengetreten wurde[1]. Der Talmud (Traktat Joma 5 2) weiß zu berichten, daß im zweiten Tempel die Räucherpfanne Lev. 16 13 auf den Stein im Allerheiligsten gestellt worden sei, daß also ein Stein an Stelle der Lade gestanden habe. Wenn man nun im zweiten Tempel keine Lade anfertigte, so sind die Nachrichten, die P über die Lade bringt, nicht als Vorschriften für eine Wiederanfertigung derselben aufzufassen. Der Priesterkodex konnte vielmehr einfach die gegebenen Erinnerungen bei seiner Erzählung benutzen und sie etwas phantastisch zwar, aber doch immerhin in Anlehnung an das historische Bild, ausgestalten.

3. Schließlich konnte P mit der Vorstellung von der Lade, die er vom Deuteronomium überkommen hatte, auch im Sinne seiner Tendenz ganz zufrieden sein. Er wollte die kultischen Gebräuche durch Erzählen ihrer Entstehung dem Volke lieb machen[2]. Die Gefahr, die für die Weiterentwicklung des Gottesbegriffs in dem Glauben an den örtlich gebundenen Gott der Lade lag, hatte das Deuteronomium abgewendet. Es hatte verstanden, die Lade durch die Umdeutung des Jahvethrones in einen Gesetzesbehälter zu einem wertvollen Stück seiner eigenen

---

1. Dem Gedanken, daß Jerusalem selbst oder genauer der Tempel Jahves Thron sei (also nicht die Lade), begegnen wir auch Ez. 43 7. Solche Erwägungen werden Ezechiel verhindert haben, eine Erneuerung der Lade in seinem Entwurf vorzuschlagen.

2. Vgl. Stade, Biblische Theologie I, § 145.

Vorstellungswelt zu machen, und es hatte diesem Verhältnis durch den neuen Namen der Lade ארון ברית יהוה Ausdruck gegeben. Im Priesterkodex konzentriert sich das Interesse nun nicht auf den Bund, sondern auf das Gesetz als bindende Verordnung Jahves. Und weil man dies ausdrücken wollte, nannte man in P die Lade ארון העדות[1], ja schließlich überhaupt nur עדות, das Zelt der Lade hieß infolge dessen משכן העדות. Wir können daher schwerlich einen Zusammenhang zwischen מועד und עדות annehmen[2]; denn jener Ausdruck משכן העות bezeichnet die Stiftshütte als Wohnung der Lade (weil oft עדות = Lade ist). Auch auf die »Bezeugung« auf der Kapporeth kann in dem Namen nicht angespielt sein (also bedeutet ארון העדות nicht Zeugnislade), denn die folgende Betrachtung wird zeigen, daß jene Bezeugung gar nicht der Lade von P eigentümlich ist.

Es ist nach dem bisher Gesagten bereits deutlich, was für eine Vorstellung von der Lade wir bei P erwarten dürfen. Die Lade ist der Gesetzesbehälter, nichts weiter. Wenn wir nun in den Angaben des Priesterkodex Gedanken ausgedrückt finden, die mit jenem Bild von der Lade in direktem Widerspruch stehen, dann dürfen wir mit Recht annehmen, daß sich hier eine andere Vorstellung geltend macht. Welche Vorstellung das ist, bedarf keiner Erörterung, denn es kann sich nur um die alte, vordeuteronomische Anschauung handeln. Wir werden sie ziemlich häufig in den Berichten angedeutet finden. Man könnte darum fragen, ob es überhaupt möglich ist, daß im Priesterkodex das alte Bild wieder zum Vorschein kommt, wo doch das Deuteronomium selbst nichts davon merken ließ[3]. Es zeigt sich aber öfters in der Religionsgeschichte, daß eine radikale religiöse Neuerung — und eine solche war das Deuteronomium, während der Priesterkodex nur auf dem einmal eingeschlagenen Wege weiter geht — zunächst das Alte mit Stumpf und Stiel auszurotten scheint, während es im Lauf der Zeit wieder an allen Ecken und Enden zu Tage tritt. So sei hier daran er-

1. = »Gesetzeslade« vgl. das folgende und HWB[14] 514 b.

2. Meinhold I, S. 2 ff.

3. Die deuteronomistisch überarbeiteten Berichte zeigten die alte Vorstellung eben nur noch aus ihrer vordeuteronomischen Vergangenheit her.

innert, daß im jüngeren Avesta das Bild der vorzarathustrischen Religion viel deutlicher hervortritt als im älteren.

Nach den oben angeführten Gesichtspunkten sind nun die Berichte des Priesterkodex zu untersuchen.

Wir beginnen mit dem Befehl zur Anfertigung der Lade Ex. 25 10—22. Danach ist die Lade aus dem Holz der ägyptischen oder arabischen Akazie angefertigt[1], das die Eigenschaft hat, besonders dauerhaft und leicht zu sein. Dieses Holz wird beim Bau der Stiftshütte mehrfach erwähnt »mit dem richtigen Bewußtsein, daß es auf dem Sinai kein anderes Bauholz gab«[2]. Daß die Lade aus Holz bestand, ist, wie gesagt, allerdings wahrscheinlich. Es braucht jedoch auch nicht angenommen zu werden, daß Metall an der Lade ganz gefehlt habe. Ist die Vermutung richtig[3], daß zwischen Ex. 33 6 und 7 ein alter Bericht über die Anfertigung der Lade gestanden habe, so könnte man Metallteile an der Lade vermuten. Denn dann würden beim Bau der Lade die abgelegten Schmucksachen der Israeliten verwandt worden sein, und unter diesen dürften sich auch metallische Gegenstände befunden haben. Wenn aber P meint, die Lade sei auswendig und inwendig mit gediegenem Golde überzogen gewesen, so ist das sicher unhistorisch: P geht hier von der Voraussetzung aus, daß die Hauptbedeutung der Lade in ihrem Innern liege und deshalb das Innere geschmückt werden müsse. Diese Voraussetzung ist, wie wir sahen, unrichtig. Einen goldenen Kranz (זר) soll die Lade auch gehabt haben. Wieviel hieran und an den Maßangaben[4] wahr ist, können wir nicht wissen. Ebensowenig sicher sind die folgenden Notizen über Ringe und Stangen. Indes da schon in alter Zeit Träger der Lade erwähnt werden (II. Sam. 6 13. 15 24), so ist auch das Vorhandensein von Stangen wahrscheinlich[5].

---

1. Vgl. Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus I² 1874, S. 288.

2. Socin in Guthes Bibelwörterbuch Art. »Föhre«.

3. Vgl. darüber S. 45 ff.

4. Die Lade soll $2^1/_2$ Ellen lang, $1^1/_2$ Elle breit und $1^1/_2$ Elle hoch sein. Nach der sog. jüngeren, in Babylonien gültigen Elle wären das 1,3125 m Länge und 0,7875 m Breite und Höhe, nach der älteren Elle 1,210 m Länge und 0,726 m Breite und Höhe (vgl. Siegfried, Artikel »Maße« in Guthes Bibelwörterbuch).

5. Ob die Stangen an den Langseiten (so Josephus, Ant 3, 65;

Nachdem als Zweck der Lade nun die Aufnahme des Gesetzes genannt ist, folgt v. 17—22 die Schilderung des oberen Teils der Lade, jenes Teils, der den Gelehrten von jeher viel zu denken gegeben hat, und den unser Text כַּפֹּרֶת nennt. Er besteht nach der Beschreibung in einer Art Plattform aus gediegenem Gold, die mit goldenen Kerubgestalten in getriebener Arbeit versehen ist. Sie bildet einen besonderen Teil der Lade und scheint nicht ohne weiteres zum Begriff einer Lade zu gehören, da die Anfertigung besonders befohlen wird. Noch nicht völlig gelöst ist die Frage nach der Bedeutung des Wortes כפרת. Lagarde[1] und viele mit ihm leiten es von כִּפֶּר »sühnen« ab und übersetzen »Sühngerät« (*ἱλαστήριον*) mit Beziehung auf Lev. 16 14[2]. Andere übersetzen es »Deckplatte« und leiten das Wort von כָּפַר »bedecken« ab. Gegen die zuerst genannte Ansicht spricht es, daß man nach Benzingers[3] Vorgang heute Lev. 16 14 einer späteren Schicht des Priesterkodex zuschreibt, während unser Bericht dem eigentlichen Priesterkodex (P[2] in Cornills Einleitung) angehört. Die Sühnehandlung von P[2] aber vollzieht sich am Altar und an dessen Hörnern (vgl. Lev. 9). Entscheiden läßt sich die Frage schwer; die Bedeutung des Wortes gibt uns auch auf keinen Fall eine Erklärung der eigentümlichen Rolle, welche die Kapporeth inne hat.

Dieselbe tritt allerdings in Ex. 25 für den unbefangenen Beobachter noch nicht hervor. Die Kapporeth erscheint hier einfach als ein in besonderem Maß geschmückter Deckel[4]. Der Angabe, daß Keruben an der Lade seien, werden wir hier — nach allem, was zu II. Sam. 6 2 und zu der Vorstellung des Priesterkodex von der äußeren Gestalt der Lade gesagt ist —

Bähr, Symbolik u. s. w. I, S. 477 ff.) oder an den Breitseiten waren, steht ebensowenig fest wie die Bedeutung der פעמות (wohl Füße und nicht Ecken), an denen die Ringe befestigt sind.

1. De Lagarde, Übersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina, S. 230 ff.

2. Danach geschieht die Sühnehandlung am großen Versöhnungstag an der Kapporeth. 3. ZAW IX, S. 65 ff., vgl. Cornill, Einleitung in das Alte Testament[5] 1905, S. 62.

4. Es sei hier gleich auf eine Differenz aufmerksam gemacht, die aber ohne Bedeutung ist: Nach Ex. 26 34 soll die Kapporeth im Allerheiligsten auf die Lade gesetzt werden, nach Ex. 40 20 tut Moses es bereits vor dem Zelt.

nicht mehr mit Mißtrauen gegenüberstehen. Ich wüßte keinen Grund, der gegen die Keruben an der Lade geltend gemacht werden könnte, wo doch alte Erzählung und jüngerer Bericht hierin mit einander übereinstimmen. Allerdings paßt die hier angedeutete Stellung der Keruben nicht zu dem alten Ausdruck ישב הכרבים. Im Priesterkodex sind die Keruben vielmehr als schirmende Wesen gedacht mit nach oben ausgebreiteten Flügeln und einander zugekehrten Gesichtern. Doch das hängt wohl mit der veränderten Bedeutung der Lade zusammen: die Keruben sind aus Trägern Jahves zu Hütern der heiligen Gesetze geworden. — Ex. 25_{22} sagt Jahve weiter, er werde sich von der Kapporeth aus dem Mose offenbaren, so oft er ihm Befehle an die Israeliten zu geben habe. Das könnte zunächst lediglich als eine Parallele zu v. 16 erscheinen: wie in der Lade die bereits gegebenen Gesetze liegen, so sollen auch neue Verordnungen an demselben Ort gesucht und gefunden werden. Der Ton liegt hier mehr auf dem Befehlen, als auf dem Offenbaren. Daß die Stelle indes als Parallele zu anderen Angaben des Priesterkodex eine größere Bedeutung gewinnt, wird sich bald zeigen.

Die bei P sich sonst findenden Stellen, die von der Lade reden, erfordern eine allgemeine Betrachtung. Zu einer Beschreibung der Lade liefern sie keinen Beitrag. Die Exodus-Stellen berichten außer der Schilderung des Zeltes und des Ortes, an dem die Lade stehen soll, lediglich die Übermittlung der Befehle Jahves an das Volk, die Ausführung dieser Befehle und die Aufrichtung der »Wohnung«. Die Stellen in Leviticus und Numeri erwähnen die Lade bei der Schilderung von Kultusbräuchen. Wenn man alle diese Stellen übersieht, so zeigt sich die bisher konstatierte eigentliche Vorstellung des Priesterkodex besonders da, wo עדות einfach = ארון ist, vgl. z. B. Ex. 27_{21}. 30_{36}. Nu. 1_{53}. 9_{15}. $17_{18.25}$. Neben dieser Vorstellungsreihe geht aber ein anderer Gedankengang her, der — das lehrt ein Blick auf die betreffenden Stellen — der Kapporeth eine größere Bedeutung zuweist als die eines bloßen Deckels der Lade. Die Kapporeth wird zunächst sehr oft neben der Lade ausdrücklich als etwas besonderes genannt vgl. Ex. 26_{34}. 31_{7}. 35_{12}. 37_{6}. 39_{35}. 40_{20}. Lev. 16_{2}; ja Ex. 30_{6} scheint sie eigentlich die Hauptsache an der Lade zu sein; denn nachdem betont ist, daß der Räucheraltar vor den Vorhang, der die Lade verhüllt, gesetzt werden

solle, fügt unser gegenwärtiger Text ausdrücklich hinzu: »vor die Kapporeth, die sich über dem Gesetz befindet, woselbst ich mich dir offenbaren werde«[1]. Auf dieser Offenbarung liegt der Ton in Nu. 7 89. Es wird dort ausdrücklich gesagt, daß Jahves Stimme von der Deckplatte her redet[2]. Besonders interessant ist Lev. 16 2, wo die Wolke, in der sich der Priesterkodex mit Vorliebe Jahve denkt (vgl. Nu. 9 15), direkt auf die Kapporeth versetzt wird. Es ist ganz klar, daß die Kapporeth hier weder die Bedeutung eines bloßen Deckels noch eines Sühngerätes haben kann; wenn wir nun vollends hören, wie Ex 40 34 der Kabod Jahves die Wohnung erfüllt, nachdem alles vollendet d. h. also auch die Lade hineingebracht ist, dann werden wir nicht länger im unklaren über die eigentliche Bedeutung der Kapporeth sein: sie ist der Thron Jahves.

Es muß nun festgestellt werden, ob dies die eigentliche Vorstellung des Priesterkodex ist, oder ob derselbe eine andere bevorzugt und somit in jener Bedeutung der Kapporeth der Rest einer älteren Idee erkannt werden kann. Entscheidend ist hier Nu. 9 15. Die Wolke, in der man sich Jahve denkt (vgl. auch Nu. 10 11. 12), bedeckt danach die Wohnung, das Zelt mit dem Gesetz; d. h. Jahve offenbart sich zwar an demselben Ort, wo die Lade mit dem Gesetz steht, aber nicht auf oder bei der Lade, sondern über dem Zelt. Wir dürfen daraus entnehmen, daß die Lade nach der in P herrschenden Vorstellung nicht der Thron Jahves ist. Wie käme denn ein Behälter für Gesetzestafeln dazu, der Sitz eines Gottes zu sein? Es paßt nun auch keineswegs zu dem Gottesbegriff des Priesterkodex, sich die Gottheit an eine von Menschenhänden gemachte Lade gebunden zu denken. Vielmehr schwebt Jahve über dem Zelt, hoch über allem Irdischen in einer Wolke.

Nach alle dem müssen wir in der Bedeutung, die der Kapporeth als dem Thron Jahves zugewiesen wird, den Rest der älteren Vorstellung erkennen, nach der die Lade Jahves Thron war[3].

---

1. Da es sich für uns nur um das Aufzeigen der verschiedenen Vorstellungen handelt, werden hier die einzelnen Schichten von P nicht unterschieden.

2. Danach ist auch die eigentümliche Stellung der Keruben klar: sie hüten die Gesetze, aber die Gottheit schauen sie an.

3. Auch Stade, der die Meinung, die Lade sei ein Thron gewesen,

Wir entdecken in der Schilderung des Priesterkodex auch einen anderen alten Zug: die Lade trägt hier noch den Charakter verderbenbringender Heiligkeit an sich. Deshalb wird sie hinter einen Vorhang gebracht Ex. 26 33, deshalb wird sie nicht nur mit dem heiligen Salböl geweiht Ex. 30 26, sondern es wird auch das Räucherwerk in ihre Nähe gebracht Ex. 30 36. Aaron darf nicht zu jeder beliebigen Zeit in das Heiligtum hineingehen, sonst muß er sterben Lev. 16 2. Wenn er aber hineingeht, dann soll die Wolke vom Räucherwerk nicht etwa die Lade, sondern die Kapporeth verhüllen Lev. 16 13, weil auf dieser Jahve sitzt. Das sühnende Blut Lev. 16 15 wird auf die Kapporeth gesprengt, damit es Jahve erhalte. Alle die genannten Riten beziehen sich nun ganz sicher nicht auf die Gesetzestafeln in der Lade, sondern auf Jahve, dessen Thron die Kapporeth ist. Würde das Numen in der Lade gedacht — wie es durch die Vorstellung von den Gesetzestafeln eigentlich schon gegeben wäre —, so brauchte die Lade Nu. 4 5f. nicht verhüllt zu werden.

So zeigt also die Untersuchung der Angaben des Priesterkodex, daß in ihnen, wenigstens soweit die Lade in Betracht kommt, mehr wertvolles und interessantes Material vorhanden ist, als man wohl auf den ersten Blick meint. Daß dadurch die Ansichten über die Abfassung des Priesterkodex, wie sie sich aus der sogenannten Graf-Wellhausenschen Theorie ergeben, völlig unberührt bleiben, ist schon gesagt.

Das Buch der Richter

bringt nur an einer Stelle eine Notiz über die Lade, Ri. 20 27. Das Kapitel ist wohl von einem priesterlichen Redaktor überarbeitet; deshalb wird der Vers erst hier besprochen. Wir finden an dieser Stelle den deuteronomischen Namen der Lade wieder. V. 26 wird erzählt, daß die Israeliten in Bethel »vor

---

verwirft, sagt (Biblische Theologie I, S. 351): »so wird auf sie (die Lade) ein Surrogat dessen, was sie ursprünglich war, gesetzt«. Stades Meinung ist dabei, daß ursprünglich die Lade (als Steinkasten) die Anwesenheit des Gottes repräsentiere, während jetzt der Deckel diese repräsentative Bedeutung habe. Aber ist es denn nicht viel einfacher, die deutlich erkennbare Thronbedeutung der Kapporeth auch für den ursprünglichen Sinn der Lade zu nehmen?

Jahve« (vgl. I. Sam. 1—3!) weinen und opfern, v. 27, daß sie ihn um Rat fragen. Zur Erklärung wird hinzugefügt, daß sich dort zu jener Zeit die Lade befand. In dem Gebrauch von לפנ יהוה erkennen wir einen Rest der alten Vorstellung, nach der Jahve auf der Lade thronte. Wir erfahren außerdem, daß die Lade beim Befragen Jahves eine Rolle spielte, d. h. wohl, daß man »vor Jahve« d. h. vor der Lade das Los warf. Da der Bericht zwar überarbeitet ist, aber auf eine alte Quelle zurückgeht[1], so könnte diese Vorstellung alt sein (man würde dann an die Vermutung eines Inkubationsorakels I. Sam. 3 — vgl. S. 14 — erinnert). Doch beachte man, daß I. Sam. 14_{36}ff., wo es sich auch um das Befragen der Gottheit handelt, die Lade nicht erwähnt wird.

Die jüngsten Nachrichten

über die Lade zeigen endlich, daß die alte Anschauung in späterer Zeit mehr und mehr verloren gegangen ist. Der immer überweltlicher werdende jüdische Gottesbegriff drängte dazu, Jahve und die Lade von einander zu trennen. So finden wir in dem zur jüngeren Literatur Israels gehörigen Ps. 132[2] v. 8 die Anrede: »du und deine machtvolle Lade«. Jahve wird in dem Psalm aufgefordert, zu der Ruhestatt zu kommen, die ihm David bereitet hat, aber es ist nicht mehr selbstverständlich, daß Jahve mit der Lade dahin geht; so werden beide neben einander genannt[3].

II. Chron. 6_{41} lautet wie jene Psalmenstelle. I Chron. 16_{1}ff. ist die Trennung Jahves von der Lade gerade durch die Differenz von II. Sam. 6_{13} gut zu erkennen. Die L a d e wird in das Zelt geschafft, aber vor G o t t werden die Opfer dargebracht. I. Chron. 16_{37} redet vom Dienst vor der Lade. Die alten Erzählungen hätten dafür wohl »vor Jahve« geschrieben. Auffällig sind in den Chronik-Berichten die Namen der Lade: neben dem bekannten deuteronomischen Namen (vgl. I. Chron.

1. So Kittel bei Kautzsch.

2. Der Psalm gehört wohl kaum der exilischen, sondern dem Anfang der nachexilischen Zeit an, vgl. Baethgen, Psalmen[3] HK.

3. Interessant ist die Lesart der LXX: statt עֻזֶּךָ *τοῦ ἁγιάσματός σου*.

16 37) findet sich auch der Name »Lade Gottes« (vgl. I. Chron. 16 1). Es ist gewiß höchst auffallend, daß derselbe in den ältesten und jüngsten Berichten vorkommt. In den Büchern Samuelis konnten wir eine Erinnerung an vorjahvistische Zeit vermuten, wenn dieser Name angewandt wurde; hier ist er der Ausdruck des immer universaler werdenden Gottesbegriffs.

Zu beachten ist noch I. Chron. 13 6. Ist der Text dort in Ordnung, so würde eine Wendung des II. Sam. 6 2 genannten Namens ins Dunkle, Geheimnisvolle vorliegen, wobei zugleich der Schein, die Lade und Jahve hätten nicht immer zusammengehört, glücklich vermieden worden wäre. Es heißt nämlich dort: »die Lade Gottes, Jahves, der über den Keruben thront, welcher (welche) Name heißt«. Allein der Text ist wohl korrumpiert; es fragt sich aber, ob einfach nach II. Sam. 6 2 zu korrigieren ist, da diese Stelle für den Chronisten eher anstößig sein mußte.

Die Berichte der Chronik über die Lade haben natürlich den Zweck, die alten Erzählungen im Sinne der fortgeschrittenen Gotteserkenntnis zu revidieren, wie wir das schon bei einigen von ihnen wahrgenommen haben. Von den übrigen Stellen sind bedeutungslose Parallelen zu den alten Erzählungen: I. Chron. 6 16. 17 1. 22 19. Eine Art Exegese des alten Berichts, geboren aus dem Bestreben, die Ortsangaben I. Sam. 7 1 und II. Sam. 6 2 mit einander auszugleichen, liegt vor I. Chron. 13 6 und II. Chron. 1 4, wo die beiden in Betracht kommenden Orte für identisch erklärt werden. Ebenso will I. Chron. 13 3 mit der Versicherung: »unter der Regierung Sauls haben wir nichts nach ihr (der Lade) gefragt« die auffallende Tatsache erklären, daß man sich in der Zeit des nationalen Aufschwungs unter Saul um das nationale Panier, die Lade, nicht kümmert[1].

In I. Chron. 28 2 wird die Lade offenbar mit dem »Fußschemel unseres Gottes« identifiziert. Das ist eine bedeutsame Umbildung der alten Idee; jetzt darf Jahve selbst nicht mehr auf Erden wohnen, er ist im Himmel, aber sein Thron auf der Erde ist zu seinem Schemel geworden. Wenn I. Chron. 28 18 die Keruben, die die Lade im Tempel mit ihren Flügeln überdecken, wohl im Hinblick auf Ez. 1 »Wagen«, »Gefährt« ge-

---

1. Über die geschichtlichen Probleme, die diese exegetischen Versuche lösen wollen, vgl. Kap. 10.

nannt werden, so ist das für den späteren Teil der Untersuchung zu beachten. Aus dem Bericht II. Chron. 5 2ff. ist erwähnenswert, daß v. 6 »vor der Lade« geopfert wird. Ob v. 10 mit seiner besonderen Versicherung, daß nichts außer den Tafeln in der Lade gewesen sei, sich etwa gegen allerlei Zweifel am Charakter der Lade wenden will? II. Chron. 8 11 bemerkt in einem etwas unklaren Text, daß durch die Lade irgend etwas (der Palast? es steht aber der Plural) heilig geworden ist. Unklar bleibt II. Chron. 35 3, wo Josia zu den Leviten spricht: »Setzt die heilige Lade in den Tempel .... Ihr braucht sie nicht mehr auf der Schulter zu tragen«. Ob hier ein Beweis dafür vorliegt, daß die Lade bis zur Zeit Josias mit in den Krieg gezogen sei? Oder ist sie bei Prozessionen umhergetragen worden? Oder hatte Manasse sie entfernt? Oder ist הִנֵּה statt תְּנוּ zu lesen[1]? Dann wäre der Sinn: »Siehe, die heilige Lade ist jetzt im Tempel .... Ihr braucht sie« u. s. w.[2] Doch wird sich kein sicheres Urteil über die Stelle fällen lassen.

Wir stehen damit am Ende der alttestamentlichen Berichte.

Eine weitere Veränderung an der Vorstellung von der Lade hat die in Hebr. 9 4 wiederkehrende spätjüdische Tradition vorgenommen, indem sie zu den Gesetzestafeln in der Lade noch das Manna und den Aaronstab legt[3]. Der Verfasser der Johannesapokalypse läßt bekanntlich in seinem himmlischen Tempel auch die Lade ihre Stelle finden (Apc. 11 19). II. Macc. 2 4f. erzählt, daß Jeremia die Lade und den Räucheraltar in einer Höhle am Nebo versteckt habe. Wir dürfen diese Nachricht wohl einer Sage zuschreiben, die das alte Heiligtum nicht so sang- und klanglos untergehen lassen wollte.

---

1. Benzinger, Die Bücher der Chronik (KHC), S. 132.

2. Dann wäre der Zusammenhang der, daß die nun unbeschäftigten Leviten sich anderweitig nützlich machen könnten.

3. Inwieweit der Begriff *ἱλαστήριον* des Römerbriefs (3 25) sich auf die Lade zurückbezieht, kann hier nicht erörtert werden.

4. Die Lade in der israelitischen Religion.

Ehe wir zu einer Untersuchung außerisraelitischer Kulte, die zum Vergleich mit dem der Lade herangezogen werden könnten, übergehen, ist zu konstatieren, in welcher Weise sich das nun von uns gewonnene Bild der Lade dem Zusammenhang der israelitischen Religionsgeschichte einfügt. Vorher aber sind einige Stellen des alten Testaments zu betrachten, die die Lade zwar nicht nennen, sich aber mehr oder minder deutlich auf sie beziehen.

Zunächst gilt das von Ex. 33. Es ist schon die Vermutung erwähnt worden, daß zwischen Ex. 33 6 und 7 ein alter Bericht über die Lade gestanden habe[1]. Es ist in der Tat nicht zu glauben, daß die alten Erzähler, die doch von der Lade zu berichten wissen (vgl. Nu. 10), über die Anfertigung dieses Heiligtums geschwiegen haben sollten[2]. Vielmehr wird die letzte Redaktion des Hexateuch den Bericht P's über den Bau der Lade auf Kosten der alten Berichte bevorzugt haben. Wir wollen versuchen, ob wir aus der Situation, wie die alten Erzählungen sie bieten, einiges über die Bedeutung, welche sie der Lade zugeschrieben haben, erraten können.

Die elohistische Quelle — allerdings wohl nicht E^1 — hat vermutlich zwischen Ex. 33 6 und 7 einen Bericht über den Bau der Lade gehabt. Danach dürften bei der Anfertigung der Lade die von den Israeliten abgelegten Schmucksachen Verwendung gefunden haben. Nun tritt Ex. 33 7ff. aber auch das Offenbarungszelt unvermittelt auf; in dem ausgefallenen Bericht wird also auch über seine Bedeutung etwas erzählt sein. Wir können annehmen, daß die Lade in jenem Zelt stand; das Zelt soll draußen vor dem Lager aufgeschlagen werden. Das fällt auf, denn Heiligtümer befinden sich doch sonst in der Mitte des

1. Vgl. Baentsch, Exodus, Leviticus, Numeri (HK), S. 274.

2. Das gilt vielleicht nicht von J^1 und E^1 (Gründe dafür bei Stade, Bibl. Theologie I, § 18, 2 1), aber wohl von den weiteren Schichten beider Erzählungswerke.

Lagers. Eine Erklärung scheint das Wort Jahves Ex. 33_{3} zu bieten: »ich will nicht in eurer Mitte einherziehen«. Danach ließe sich dann wohl der Gedankengang — wenigstens von E_2 — rekonstruieren (s. unten). An dem Bericht Ex. 33_{7}ff. fällt weiter auf, daß sich die Wolkensäule — und in ihr offenbar Jahve — zu Moses herabsenkt und ihren Platz an der Thür des Zeltes nimmt. Nach unserer Annahme steht aber die Lade im Zelt. Es ist klar, daß an dieser Stelle zwei verschiedene Überlieferungen neben einander stehen (dasselbe in Nu. 10_{33}ff.); Wolke und Lade sind hier Äquivalente.

Etwas anders liegt die Sache beim Jahvisten. Vor allen Dingen können wir nicht feststellen, an welcher Stelle er einen Bericht über die Lade gehabt hat. Daß aber ein solcher vorhanden gewesen ist, scheint aus folgenden Erwägungen hervorzugehen. Nach Ex. 32_{34} soll der Engel Jahves der Begleiter Mosis und des Volkes sein. Moses sieht offenbar in diesem Bescheid eine Verwerfung des Volkes und wendet sich Ex. 33_{12}ff.[1] noch einmal bittend an Jahve. Dieser fragt v. 14: »soll mein Angesicht mitgehen«? Da Jahves Angesicht, Jahves Panim, ein strittiger Begriff ist, so ist diese Frage dem Wortlaut nach nicht ohne weiteres verständlich. Aber aus v. 14 und v. 16, wo »ich« bez. »du« synonym mit den Panim steht, ergibt sich, daß wenigstens hier die Übersetzung »in Person« angebracht ist[2]. v. 17 sagt Jahve nun: »auch das, was du da geredet hast, will ich tun«, d. h. ich will in Person mitziehen. Das ist etwas anderes als das, was Jahve vorher Ex. 32_{34} zu Moses gesagt hat: so scheint demnach der Jahvist eine Sinnesänderung Jahves berichten zu wollen. In welcher Weise es nun nach J geschieht, daß Jahve mitzieht, können wir nur vermuten: die Lade, sein tragbarer Thron, wird angefertigt, und auf ihm begleitet Jahve das Volk. Es muß danach bestritten werden, daß die Lade nur ein Ersatz für Jahves Gegenwart sei[3].

---

1. Ex. 33_{12} paßt allerdings nicht zu Ex. 32_{34}. Ex. 33_{14} scheint sich aber doch auf Ex. 33_{12} oder einen ähnlichen Vers zurückzubeziehen, denn das Mitgehen der Gottheit selbst ist als besonderer Gnadenerweis, als Steigerung gegenüber den bisher gegebenen Zusagen gedacht.

2. So auch Socin bei Kautzsch; HWB[14], 590a Art. פָּנֶה; LXX: *αὐτὸς προπορεύσομαί σου*.

3. So Budde ZAW XXI, S. 196.

Der besseren Übersicht halber sei es gestattet, die Gedanken Jahves, wie sie von J und E geschildert werden, hier noch einmal nebeneinanderzustellen, und zwar bezeichnet A die Antwort auf die Verfehlung des Volkes, B diejenige auf die Bitte des Moses.

J.

A: geh und führe das Volk hinweg, mein Engel soll vor dir hergehen (Ex. 32_{34}. 33_{2} (?)).

B: das, was du erbeten hast, will ich tun, ich will in Person mitgehen (Ex. 33_{17}).

Dies geschieht, indem Jahve auf der Lade mitzieht.

E.

A: ich will nicht in eurer Mitte einherziehen, weil ihr ein halsstarriges Volk seid (Ex. 33_{3}).

B: ich will wenigstens außerhalb des Lagers euch begleiten (zwischen Ex. 33_{6} und $_{7}$).

Dies geschieht — mindestens nach E^{2} — auf der Lade.

In dieser Weise scheinen die ältesten Erzählungen von der Lade im Hexateuch ihren Ursprung dargestellt zu haben. Eine solche Rekonstruktion muß freilich im einzelnen immer ein Versuch bleiben.

II. Kön. $19_{14.15}$ = Jes. 37_{14-16} bezieht sich wohl gleichfalls auf die Lade[1]. Hiskia hat den Drohbrief des Rabsake erhalten und geht in den Tempel. Es heißt nun, daß er den Brief vor Jahve ausbreitet. Damit kann nichts anderes gemeint sein, als daß er ihn vor die Lade legt. Die Gottheit, die auf der Lade thront, soll den Brief offenbar lesen. Bedeutsam ist es, daß Hiskia gerade an dieser Stelle den Gott anredet: »Jahve (bei Jesaias: Zebaoth), du Gott Israels, der du über den Keruben thronest«. Ist das Ganze nicht ein deutlicher Beweis für unsere Vorstellung von der Lade?

Psalm 24_{7-10} ist wohl gleichfalls mit der Lade in Verbindung zu bringen. Das Lied ist eine Liturgie, die am Tor, am Stadttor oder wahrscheinlicher am Tempeltor[2] gesungen

1. Die Stelle ist kurz vor oder in dem Exil entstanden, vgl. Kittel (HK), S. 281.

2. Man könnte an das Stadttor denken, weil zu der Zeit, als die Lade zum Krieg auszog, die Pforten des Tempels noch nicht »uralt« waren (v. 7). Aber für den antiken Menschen wird das Heilige sehr

wird. Ihr Gegenstand ist der Einzug Jahves in sein Heiligtum. Der einstmalige erste Einzug Jahves geschah nach I. Kön. 8 (und vorher schon II. Sam. 6) auf der Lade. So werden wir eine Beziehung des Liedes auf die Lade annehmen können. Diese Vermutung wird durch folgende Gründe bestätigt: Jahve tritt als Kriegsheld auf. Wie aber ist sein Name? Als eine Art Trumpf[1] wird dieser am Schluß des Liedes genannt; der Psalm steigert sich bis zu diesem letzten Vers, der sich auch rhythmisch vor den anderen auszeichnet: der Name heißt Jahve Zebaoth, es ist die Bezeichnung Jahves, die recht eigentlich für den Gott der Lade charakteristisch ist. Auch das Wort כבוד treffen wir hier wieder, das schon I. Sam. 4 und I. Kön. 8 in einem gewissen Zusammenhang mit der Lade zu stehen schien. Man kann die Beziehung des Psalms auf die Lade auch nicht mit dem Einwand abweisen, daß der Psalm ein Kind der nachexilischen Dichtung sei. Der Stil des Liedes, die Vorstellung von Jahve, dem Kriegsgott, weisen auf die ältere Zeit. Hammann[2], der die nachexilische Abfassung des Psalms verteidigt, faßt die beiden heute zu Ps. 24 vereinigten, von einander gänzlich verschiedenen Lieder als eine zusammenhängende Dichtung auf und trägt in v. 7—10 den messianischen Gedanken ein. Zu alledem gibt uns aber weder Form noch Inhalt des Liedes ein Recht; sehen wir vielmehr in ihm einen Gesang auf die Rückkehr der Lade aus dem Krieg oder von einer Prozession[3], so erklärt sich der Psalm auf die einfachste und ungesuchteste Weise. Wichtig für die Vorstellung von der Lade ist nun v. 7. Warum sollen die Tore ihre Häupter d. h. die Oberschwellen höher heben, wenn die Lade hindurchgetragen wird? Doch offenbar, um dem Jahve auf der Lade Raum zu schaffen. Wäre der Vers nicht sinnlos, wenn das Numen in der Lade wohnte?

Ez. 1 ist aus mancherlei Gründen in diese Untersuchung mit einzubeziehen. Das Kapitel enthält die Vision, die dem

---

schnell »uralt«. Außerdem wissen wir nicht, wie lange die Lade noch zum Krieg auszog.

1. Vgl. Gunkel, Ausgewählte Psalmen[2] 1905, S. 70.

2. Hammann, Erklärung von Ps. 24 (Tüb. Diss.) 1905, S. 86.

3. Um des kriegerischen Tones willen muß man wohl das erstere für wahrscheinlicher halten.

Propheten den Gott Jahve auf einer Art Thronwagen sitzend zeigt. Für uns ist wichtig, daß hier der Kabod Jahves beschrieben wird (Ez. 1 28), d. h. die herrliche Erscheinungsform der Gottheit, die wir schon mehrfach mit der Lade in Verbindung gesehen haben[1]. Jahve sitzt auf einem Thron, der sich auf einer Plattform (רקיע) befindet. Das Ganze wird von vier Wesen getragen, in denen wir Keruben sehen müssen (vgl. den Paralleltext Ez. 10). Es ist also der ישב הכרבים, dessen Kabod hier geschildert wird. Die ganze Vision ist voll von mythologischen Anschauungen; sie arbeitet mit überliefertem Stoff; sie ist also nicht eine aus der Phantasie des Propheten heraus entstandene Dichtung[2]. Wie erklärt sich nun aber der Thron? Das Vorhandensein von Kabod und Keruben, die Tatsache, daß Jahve thronend gedacht ist — alle diese Umstände sprechen dafür, daß die der Vision zu Grunde liegende Anschauung die von der Lade ist. Dabei ist zu beachten, daß Ezechiel kein Redner, sondern ein Schriftsteller ist. Er reflektiert und vermeidet wohl darum das Wort »Lade«, weil er himmlisches nicht mit irdischen Mitteln darstellen will; in Wirklichkeit denkt sich der ehemalige Priester am Heiligtum zu Jerusalem — das war Ezechiel vermutlich — die göttliche Herrlichkeit in der Weise, wie sie ihm dort nahe getreten war[3].

Haben wir das erkannt, so können wir aus Ez. 1 auch

---

1. Dabei ist der Kabod vom Thronwagen zu unterscheiden, vgl. 9 3 und von Gall, die Herrlichkeit Gottes, 1900, S. 26f.

2. Anders von Gall, Die Herrlichkeit Gottes S. 29, der Räder, Boden, Thron, Kerub nur als »Ausmalungen« faßt. Ähnlich Kraetzschmar, Das Buch Ezechiel (HK) 1900, S. 7f. Demgegenüber ist zu betonen, daß wir in den prophetischen Visionen wie auch in der Apokalyptik sehr wenig Ausmalungen oder willkürliche Erdichtungen, aber sehr viel übernommenen Stoff finden. Die Entwicklung von der Vision des Propheten zur Apokalyptik charakterisiert sich so, daß immer mehr und immer widerspruchsvollere Vorstellungen durcheinander gehen, und man sie immer weniger versteht. Vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos S. 123, 251f., 289.

3. In diesem Zusammenhang sei Jes. 6 erwähnt. Ob man nun die Szene in den Himmel (daß auch die ältere Zeit dem Jahve — neben anderen Orten — den Himmel als Wohnsitz zugeteilt hat, wird weiter unten gezeigt werden) oder in den Tempel verlegt, bemerkenswert bleibt das Vorkommen von Thron, Kabod und Zebaothnamen immerhin. Mein-

etwas für unsere Anschauung von der Lade lernen. Wir haben nämlich allen Grund anzunehmen, daß die Plattform mit dem Thron in Ez. 1 eine Darstellung des Himmels ist[1]. Diese Plattform wird hier רקיע genannt; dasselbe Wort bezeichnet in Gen. 1 die Himmelswölbung. Haben wir daraus auch einen Schluß auf die Lade zu ziehen? Derselbe würde dann dahin lauten, daß auch die Lade eine Darstellung des Himmelsthrones, mithin ein kosmischer Thron sei. Doch ist an die Untersuchung dieses schwierigen Problems nur mit größter Vorsicht und erst nach Prüfung des religionsgeschichtlichen Materials heranzugehen. Vor der Hand ist diese Seite der Frage nur im Auge zu behalten.

Wir gehen nun dazu über, die religionsgeschichtlichen Vorstellungen und Begriffe des Alten Testaments, die im Zusammenhang mit der Lade stehen, kurz zu erörtern. Vorauszuschicken ist, daß es sich hier nicht um eine ausführliche »biblisch-theologische« Untersuchung handeln kann; es muß darum immer auf die Darstellungen anderer verwiesen werden. Doch ist es nötig, um ein deutliches Bild von der Lade zu bekommen, auf diesem Gebiet wenigstens kurze Umschau zu halten. Es handelt sich hier hauptsächlich um כבוד, פנים, מלאך und ענן.

Als Erscheinungsort des Kabod haben wir die Lade mehrfach gefunden (z. B. I. Kön. 8, auch I. Sam. 4, ferner Ps. 24, nach unserer Meinung auch Ez. 1 u. 10). Bei seiner Untersuchung dieses Begriffes ist von Gall[2] zu folgendem Resultat gekommen: der Kabod Jahves bezeichne in den vorexilischen Stellen Jahve, wie er in (jedem) Gewitter erscheint und auf einem Wolkenball thront. Ezechiel sehe im Kabod Jahves lediglich dessen Gestalt, ohne Thronwagen und Keruben; doch glaube er nicht mehr, daß in jedem Gewitter der Kabod erscheine. Nach dem Exil endlich werde der Kabod zum messianischen Begriff. Diese letzte Bedeutung kommt für uns natürlich nicht in Betracht. Man wird dem genannten Resultat von vorn

---

hold II, S. 605f. sieht in dem Thron sogar direkt das Gegenbild der Lade, doch dürfte dabei wohl zuviel in die Jesaiasstelle hineingelesen sein.

1. Vgl. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments 1903, S. 44f. — Beachtenswert ist, daß der Lichtschein rings um den Gott v. 27f. mit dem Regenbogen verglichen wird.

2. Von Gall, Die Herrlichkeit Gottes, Gießen 1900.

herein insoweit zustimmen, als eine möglichst sinnenfällige Auffassung des Kabod an vielen Stellen am Platze ist. Aber von Gall scheint dabei in der Einschränkung des Kabod auf das Gewitter zu weit gegangen zu sein. Offenbar hat die Schilderung des Kabod vornehmlich vom Gewitter ihre Farben entlehnt. Aber Jes. 6 3 muß von Gall damit erklären, daß Jahve die ganze Erde zum Schauplatz seiner Herrlichkeitserscheinung d. h. eben des Gewitters mache. Diese Deutung ist, zumal da die Szene in einer Halle spielt, sehr gesucht. Vielmehr scheint es gerade eine Eigentümlichkeit des Israeliten zu sein, daß, so oft er auch in Naturereignissen Manifestationen seines Gottes sieht, er diesen doch nie auf eine Naturgewalt beschränkt[1]. So dürfte die Spezialisierung des Kabod auf das Gewitter zu eng sein[2]. Aber auch die Analogie der Naturvorgänge überhaupt genügt nicht, denn, wie Jes. 6 zeigt, kommt schon in relativ alter Zeit, neben der materiell-realistischen Bedeutung von Kabod eine übertragenere vor. Es ist schwer, in einer deutschen Übersetzung diesen beiden Seiten des hebräischen Wortes gerecht zu werden. »Feuerwolke« oder »Glanzwolke« wäre teilweis zutreffend, in Jes. 6 3 ist vielleicht »Glorie« am Platz. Uns interessiert es hier nun besonders, daß der Kabod sehr oft in Zusammenhang mit einem Thron gebracht wird. כסא כבוד kommt schon in dem Psalm der Hannah I. Sam. 2 8 vor, der nach dem auf den König sich beziehenden Schluß der vorexilischen Zeit zuzuweisen ist[3]. Auch Jes. 6 3 kann hier genannt werden, da Jahve nach 6 1 auf einem Thron sitzt. Weiter ist Ps. 29 zu erwähnen, der den thronenden Jahve (v. 10) durch sein Kabod charakterisiert (v. 1. 2. 9)[4]. Man kann nicht

---

1. Vgl. Baudissin, Art. Moloch PRE[3].

2. Gunkel (Psalmen[2], S. 80f. 116f. 180f. 212) führt die Züge israelitischer Theophanien auf, die durch die Annahme eines Gewitters nicht erklärt werden, und deutet sie durch die Vermutung, der Sinai müsse ein Vulkan gewesen sein. Auf eine Prüfung dieser Ansicht in geologischer Beziehung kann hier nicht eingegangen werden. Wenn wir Ex. 24 16 vom Kabod auf dem Sinai hören, so würde, falls jene Ansicht zutrifft, darunter die Rauchwolke zu verstehen sein, die den Vulkan charakterisiert.

3. Vgl. Gunkel, Ausgewählte Psalmen[2] z. St. — Der zitierte Vers meint natürlich den Thron eines Menschen.

4. Die Grenze zwischen dem Jahve gegebenen Kabod und dem

einwenden, daß diese Stellen der Lade gegenüber verhältnismäßig jung sind, denn solche mythologische Gedanken, wie sie Ps. 29 ausspricht, müssen alt sein; die von den Propheten beeinflußte Religion hätte sie nie produziert. Ähnlich wird es sich mit den Anschauungen verhalten, die wir Ex. 24_{16} finden, obwohl die Stelle zu P gehört: Der Sinai ist Jahves Thron, darum ist vom Kabod die Rede. Eine jüngere Vorstellung vom כסא כבוד zeigt Jer. 14_{21}; hier wird Zion (nach v. 19 = Juda) so genannt. Dachte man sich nun damals Jahve, den Gott über alle Götter, den Herrn der ganzen Erde, besonders ansässig in Juda und Zion, so erblickte die frühere Zeit — national beschränkter — den Volksgott Jahve auf der Lade thronend. Nun erinnern wir uns, daß I. Sam. 4_{22} die Lade als Israels Kabod bezeichnet wurde. Das, was Israels Glanz, Israels Ehre ausmacht, ist die Lade oder vielmehr der Gott der Lade. Führt nun nicht schon das Wort כבוד darauf, an einen thronenden Gott zu denken?[1] Die Beziehung des Kabod auf die Lade bestätigt somit unsere Anschauung, daß die Lade ein Thron sei.

Weniger wichtig für unser Problem ist der Begriff der Panim Jahves. Daß er in Ex. 33 dasselbe bedeutet wie Jahve »in Person«, ist oben gezeigt worden. Und auch an den übrigen die Lade betreffenden Stellen, wo wir die פנים finden, wird der Begriff schwerlich etwas anderes als Jahve selbst bedeuten. Dabei soll nicht geleugnet werden, daß es, wie Marti[2] meint, eine besondere Erscheinungsform Jahves gibt, die mit Panim bezeichnet wird[3]; nur kommt dieser Unterschied für die

---

Kabod Jahves ist hier — wenigstens in v. 9 — verwischt. In ähnlicher Weise geben die Philister dem Jahve auf der Lade כבוד, vgl. I. Sam. 6_5, wo offenbar ein Wortspiel vorliegt: כבוד und הכבדו (v. 6).

1. Kabod des Gottes und Kabod des Volkes sind zwar zu unterscheiden (vgl. von Gall, Die Herrlichkeit Gottes, 1900, S. 6f.); in der — allerdings doppeldeutigen — Stelle I. Sam. 4_{22} scheint aber doch dies der Sinn zu sein: wenn die Glorie des Gottes geraubt ist, hat auch Israel seine Ehre verloren. So hängen Kabod des Gottes und Kabod des Volkes hier zusammen.

2. Geschichte der israelitischen Religion [4] S. 66.

3. Marti führt den Beinamen der Karthagischen Göttin Tanit, »penê baal«, als Analogie an. Man könnte wohl auch an die Art denken, wie der Ägypter vom Auge des Re spricht; wenn es in einer Sage heißt, daß sich das Auge des Gottes gegen seine Lästerer richtet und sie dadurch in Schrecken versetzt, so ist das eine Parallele zu hebräischen Wendungen. Vgl. Erman, Die ägyptische Religion 1905, S. 32.

Bedeutung der Panim auf der Lade, besonders aber für die erwähnte Exodusstelle nicht in Betracht. Dass jedenfalls die Panim mehr gelten als andere Repräsentationen Jahves, beweist Jes. 63_{9}[1].

Der Engel Jahves steht nach unserem Rekonstruktionsversuch des jahvistischen Berichts in Ex. 33 ebenfalls in Beziehung zur Lade. Wesen und Bedeutung dieser Gestalt sind also auch hier, wenigstens in den Umrissen, aufzuzeigen. Der מלאך יהוה ist ein göttliches persönliches Wesen, das Jahve untergeordnet ist. Diese Unterordnung tritt aber an einzelnen Stellen nicht deutlich hervor, an ihnen scheint der Engel vielmehr mit Jahve identifiziert zu werden, vgl. z. B. Gen. 16_{7}ff. mit Gen. 16_{13}, Gen. 31_{11} mit Gen. 31_{13}. Diese auffallende Erscheinung ist die Folge des Anstoßes, den die spätere Zeit an der starken Vermenschlichung Jahves in den alten Berichten nahm. Sie setzte darum den Engel Jahves an einzelnen Stellen für Jahve ein, ohne doch den Vertauschungsprozeß ganz durchzuführen. Einen ähnlichen Anstoß mußten nun die späteren Generationen auch an der Art nehmen, wie Jahve in den alten Berichten mit der Lade verbunden gedacht wurde. Unter diesem Gesichtspunkt läßt sich die Erzählung Ri. 2_{1} erklären, daß der Engel Jahves aus dem Gilgal (nach Bochim?) hinaufgezogen sei. Wenn nämlich Smend mit seiner Beziehung dieser Stelle auf eine Wanderung der Lade[2] im Recht ist, dann würde dieser Bericht auf einen früheren zurückgehen, der vom Hinaufgehen des Gottes selbst (natürlicherweise auf der Lade; das war für die alte Zeit fast selbstverständlich) erzählt hätte; erst ein späterer hätte den Engel Jahves für den Gott selbst eingesetzt. Offenbar hat eine ähnliche Vertauschung Nu. 20_{16} stattgefunden, wo dem Engel die Wegführung aus Ägypten zugeschrieben wird. Ist es doch auch einer späteren Zeit noch bewußt, daß eben nicht Bote oder Engel, sondern Jahve selbst der Erretter aus Ägypten war (vgl. Jes. 63_{9}[3]).

Anders steht es aber — wenigstens nach unserem Rekonstruktionsversuch — Ex. 32_{34}. Hier ist der Engel nicht erst nachträglich für Jahve eingetreten. Denn daß nur der Engel, nicht

1. Vgl. Meinhold II, S. 601. 2. Smend, Alttestamentliche Religionsgeschichte [2], S. 46. 3. Wo, wie üblich, wohl צִר וּמַלְאָךְ zu lesen ist.

aber der Gott selbst vor dem Volk herziehen soll, ist ein beabsichtigter Ausdruck der Verwerfung des Volkes.

Die Wolke, in der Jahve erscheint, nimmt eine ähnliche Stellung ein, wie der מלאך. Am deutlichsten geht das hervor aus Nu. 10_{34}, wo die Wolke das Volk führt, während in der Umgebung der Stelle die Lade dieselbe Rolle hat. Wolke und Lade sind also Äquivalente. Der Priesterkodex hat sie beide an den Stellen, wo er die alte Vorstellung durchblicken läßt, zusammengebracht. Die Frage, ob auch nach dem alten Bericht die Wolke sich auf die Lade niedergesenkt habe, ließe sich nur beantworten, wenn wir das zwischen Ex. 33_{6} und $_{7}$ vermutlich ausgefallene elohistische Stück besäßen. Es fällt jedenfalls auf, daß die Wolkensäule Ex. 33_{9}f. ihren Platz an der Tür des Zeltes nimmt. Wahrscheinlich hat E zwei Überlieferungen verarbeitet; nach der einen war im Zelt Jahve auf der Lade gegenwärtig, nach der anderen in einer Wolkensäule. Die nahe Beziehung von Wolke und Jahve ergibt sich aus Ex. 33_{7}ff. jedenfalls genau so, wie aus anderen Stellen dasselbe Verhältnis von Jahve und der Lade.

Fassen wir das Resultat unserer Betrachtung zusammen: Jahve thront von seinem Kabod umgeben auf der Lade; so soll er nach den alten Erzählungen das Volk vom Sinai in sein neues Vaterland geführt haben.

Wir haben nun am Ende der alttestamentlichen Untersuchung die Frage zu stellen: welche Gottesvorstellung ist es, die mit der Lade zusammenhängt? Es ist die heute allgemein geltende Anschauung, daß Jahve der Gott des Sinai sei. Und zweifellos ist das richtig. Wenn man aber gemeint hat, in der Lade einen kleinen tragbaren Sinai erblicken zu müssen (Reichel I und II, Meinhold I und II), so ist diese Vermutung aus mancherlei Gründen anzufechten.

1. Die Lade ist ein Gerät von der Form eines Kastens — daher der Name ארון —; es ist ein phantastischer und der Kulturstufe wandernder Hebräer wenig angemessener Gedanke, in diesem Kasten die Nachahmung eines Berges zu erblicken. Vielmehr haben der Sinai und die Lade mit einander nur das gemeinsam, daß sie beide Götterthrone sind, aber Throne ganz verschiedener Art. Der Sinai ist ein Berg, auf dem die Gottheit ihren Wohnsitz genommen hat, die Lade ist

ein von Menschen der Gottheit als Sitz bereitetes Gerät.

2. Die hier bestrittene Ansicht geht von der Meinung aus, daß nach Ex. 33 Jahve den Sinai, seinen eigentlichen Wohnsitz, verlasse und nun auf der Lade das Volk begleite. Es frägt sich aber, inwieweit die Erzählung von der Anfertigung der Lade am Sinai historisch ist (vgl. Kap. 9); auch wir haben bei der Besprechung von Ex. 33 nur die Vorstellung von der Lade herausgestellt, und nicht die Frage nach ihrer Geschichtlichkeit erörtert. Aber auch bei Untersuchung der in der Erzählung Ex. 33 zum Ausdruck kommenden Vorstellung ist zu beachten, daß Jahve, als die Lade längst existierte, noch (von Ri. 5 und von Elias) auf dem Sinai gedacht wird. Man muß sich an dies Nebeneinander gewöhnen und darf die Inkonsequenz nicht dadurch auflösen, daß man in der Lade mit Budde a. a. O. nur einen Ersatz für Jahves Gegenwart sieht: Jahve ist für I. Sam. 4 ganz auf der Lade, für Ri. 5 ganz auf dem Sinai. Fast alle antiken Religionsanschauungen haben solche Widersprüche, die mit den Gesetzen der Logik sich nicht erklären lassen.

3. Nach Ez. 1 ist die Lade ein Abbild des Himmels, aber nicht eines Berges. Denn auch der Himmel ist ein Thron Gottes. Und zwar entspricht es nicht der alten Vorstellung diesen Thron im Himmel zu denken; ursprünglich ist der Himmel selbst des Gottes Thron[1]. Dieser Gedanke tritt uns Jes. 66 1 entgegen: »der Himmel ist mein Thron und die Erde meiner Füße Schemel«. Freilich wendet man dagegen ein, es handle sich hier um ganz spät in Israel auftauchende Vorstellungen. Darauf ist folgendes zu erwidern[2]: schon die Beziehung der Wettererscheinungen auf Jahve spricht dafür, daß er einen Wohnsitz am Himmel hat. Wenn nach Stade[3] Ex. 19 18 Jahve aus der Wetterwolke herabsteigt und nicht aus dem Himmel, so erscheint mir das zu gesucht. Jahves Kabod ist hier eben wieder zu sehr auf die Gewitterwolke beschränkt; für die Volksvorstellung besteht zwischen Wettererscheinung und Himmelserscheinung kein unüberbrückbarer Gegensatz. Freilich bewiese der fremde Mythus Gen. 11 5, wonach Jahve »herab«-

1. Vgl. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des neuen Testaments S. 44f. 2. Vgl. hierzu Gunkel, Genesis ², S. 83f.; Greßmann, Israelit.-jüd. Eschatologie, 1905, S. 99, A. 1, u. 100.
3. Stade, Biblische Theologie, S. 104.

fährt, um den Turm von Babel zu beschauen, wenn er allein stände, nichts für Israel. Dazu kommt aber die Sage von der Himmelsleiter Gen. 28, die zwar vielleicht einer jüngeren Schicht von E angehört, aber als Sage nicht von dem einen, jüngeren Elohisten erfunden sein wird. Gen. 19_{24} läßt Jahve Feuer und Schwefel auf Sodom regnen, und es hat nichts zu bedeuten, wenn man מאת יהוה oder מן השמים streicht; das Subjekt des Satzes bleibt doch Jahve, und der Regen fällt doch vom Himmel. Weiter ist daran zu erinnern, daß Ri. 6_{36} die Gottheit sich im Tau offenbart. Danach muß behauptet werden, daß Israel auch in alter Zeit schon seinen Jahve im Himmel gedacht hat.

Auch hier darf man nicht fragen, wie sich die Sinaivorstellung dazu verhält. Jahve ist der Sinaigott, aber auch — zum mindesten für das in Palästina eingewanderte Volk — der Himmelsgott. Zwar soll nicht geleugnet werden, daß zwischen den Vorstellungen vom Gottesberg, vom Götterberg, vom Himmelsberg und vom Himmel gewisse Beziehungen bestehen. Es ist aber deutlich, daß diese Beziehungen bei dem an die Lade angeknüpften Gedankengang keine wesentliche Rolle spielen: denn ist die Lade ein Himmelsthron, so stellt sie den Himmel als eine Plattform da (Ez. 1) und nicht als einen Berg.

Der Himmelsgott ist aber noch lange nicht der über die ganze Erde herrschende Universalgott. Vielmehr ist er an das Volk Israel und an sein Land gebunden. Im Ausland fühlt man sich so fern von Jahve, daß man dort fremden Göttern dient, vgl. I. Sam. 26_{19}f. Anders steht es, wenn man in feindlicher Absicht, im Kriege, das fremde Land betritt. Da kann man den fremden Göttern nicht dienen, weil man mit dem fremden Volk auch seine Götter bekämpft. Darum muß man sich eine Möglichkeit schaffen, den eigenen Gott auch im Krieg auf fremder Erde nahe zu haben. So kam man dazu, die Lade mit in den Krieg zu nehmen; so wurde die Lade zum Kriegspanier (vgl. Kap. 8)[1].

---

1. Das Vorhandensein von Panieren außer der Lade in Israel wird nicht durch Jes. 5_{26} par. bezeugt, denn hier handelt es sich um hohe, auf Bergen aufgepflanzte Signalstangen HWB[14] Art. נֵס. Doch wird es in Israel Feldzeichen gegeben haben, die, wie Schwally meint (Semitische Kriegsaltertümer, Heft 1, S. 17), ursprünglich kriegerische Idole waren. Ex. 17_{16} aber ist vielleicht nicht von Panieren, sondern von

Mit der kriegerischen Bedeutung Jahves und der Lade steht nun ein Name im engsten Zusammenhang, über dessen ursprüngliche Bedeutung die Debatte noch nicht geschlossen ist: der Name J a h v e Z e b a o t h. Der Name bedeutet: »Gott der Scharen«, und die hauptsächlichste Differenz besteht nun darin, ob man von den Kriegsscharen Israels[1] auszugehen hat oder von himmlischen Scharen[2], bei denen man wieder an Engel oder Sterne oder kosmische Kräfte[3] oder Dämonen[4] denken kann. Wir können hier den Namen nur in seinem Zusammenhang mit der Lade prüfen. Die Schwierigkeit bei der Erklärung liegt darin, daß der Name in den verschiedenen Büchern so ganz verschieden häufig gebraucht wird, in einigen ungemein oft steht, in anderen ganz fehlt, ferner, daß er im Zusammenhang bald mit Drohungen, bald mit Krieg, schließlich teils als Ausdruck der Erhabenheit, teils allgemeiner als Titel des Gottes Israels gebraucht wird. Anerkannt ist es, daß der Name Zebaoth in gewissen Texten sicher den Kriegsgott Israels bezeichnet, daß also, wenn der ursprüngliche Sinn ein anderer wäre, der Name umgedeutet sein müßte. Die Lösung des Problems hat hauptsächlich auf folgende Fragen zu achten: Warum haben gerade die Propheten den Namen Zebaoth so oft gebraucht, wenn er die rein kriegerische Seite Jahves bezeichnete, eine Seite, die der prophetischen Religion nicht die wichtigste war? Warum steht צבא = Sternenheer immer im Singular, wenn der pluralische Name צבאות sich auf dieses Heer beziehen soll? (Derselbe Einwand läßt sich auch gegen die Deutung auf das Kriegsheer geltend machen vgl. Borchert a. a. O., denn in alter Zeit

---

etwas anderem die Rede. In diesem alten Lied pflegt man um des Altarnamens in v. 15 willen gewöhnlich נֵס statt כֵּס zu lesen. Wir haben Nu. 10 (und vermutungsweise I. Sam. 4; vgl. S. 9. 18) gesehen, daß diese Lieder meist älter sind als der Zusammenhang; dies Lied wird also mit dem in Ex. 17 genannten Altar von Raphidim ursprünglich nichts zu tun haben. Es wäre zu erwägen, ob nicht כֵּס = כִּסֵּא (zu dieser Möglichkeit vgl. HWB.[14], 319 b) stehen bleiben könnte. In diesem Fall aber ist die Frage berechtigt, ob hier nicht die Lade gemeint sei.

1. So die meisten; vgl. Kautzsch PRE[2], Stade, Biblische Theologie S. 73 f. 2) Borchert, StKr. 1896, »Der Gottesname Jahve Zebaoth« S. 619 ff. 3) Smend, Alttestamentl. Religionsgeschichte [2] S. 201 ff. 4) Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten V [2], S. 77; Schwally, Semitische Kriegsaltertümer, I, S. 5.

heißt der Heerbann immer צבא vgl. Schwally, Semitische Kriegsaltertümer I, S. 4.) Warum wird das Sternenheer als צבא השמים bezeichnet und nicht als צבא יהוה, wenn יהוה צבאות der Gott dieses Heeres ist? Schon diese wenigen Fragen zeigen die Schwierigkeit des Problems.

Mit der Lade im direkten Zusammenhang finden wir den Namen Zebaoth vor allem I. Sam. 1—3. 4 und II. Sam. 6. An anderen Stellen (z. B. Ps. 24) können wir diesen Zusammenhang wenigstens ziemlich sicher annehmen. Lediglich als Versuch einer Lösung des Problems gerade in Beziehung zur Lade sei folgende Vermutung gestattet: Wenn, was nach Borcherts Beweisführung[1] immerhin recht nahe liegt, Jahve Zebaoth der Gott der Himmelsscharen ist (Engel und Sterne gehen leicht in einander über[2]), so paßt dies gut zu der Vermutung, die Lade sei sein Himmelsthron. Ist es denn nun nicht denkbar, daß man, als die Lade Kriegspanier wurde, den ihr anhaftenden Namen יהוה צבאות ohne weiteres auf den Kriegsgott und צבאות demgemäß auf die Scharen Israels deutete? Erweisen läßt sich das aus unseren Quellen natürlich nicht.

Es bleibt noch eine Art der Gottesvorstellung zu untersuchen, die man leicht mit der Lade, wenn sie als Gottesthron gedacht wird, zusammenbringen kann, der Gedanke vom Königtum Jahves. Das Alter dieses Gedankens in Israel ist vielfach bestritten, und er selbst als eine Folge des israelitischen Königtums angesehen worden. Eine ausführliche Untersuchung des Problems hat Baudissin[3] gegeben. Das Resultat derselben ist in Kürze folgendes: Aus einzelnen wenigen Eigennamen ergibt sich, daß vereinzelt in der vorprophetischen Zeit מלך als Gottesname gebraucht wurde. Die erste datierbare Stelle, an der Jahve — abgesehen von Eigennamen — König genannt wird, ist Jes. 6 5. Aber auch nach Jesaias bis zum Exil ist der Königstitel nicht gerade häufig. Was seine Entstehung anlangt, so läßt sich sagen, daß er weder althebräischem noch israelitischem Boden entstammt, vielmehr wahrscheinlich von

---

1. Borchert leugnet mit Unrecht den engen Zusammenhang des Namens mit der Lade; er läßt auch ישב הכרבים II. Sam. 6 2 nur durch den Gottesnamen, nicht durch die Lade bedingt sein.

2. Vgl. Marti, Geschichte der israelit. Religion [4] S. 139 f.

3. Art. Moloch PRE [3].

den Kanaanäern entlehnt und auf Jahve übertragen sein wird.

Demnach wäre es zwar nicht ausgeschlossen, aber doch höchst unwahrscheinlich, daß Jahve in alter Zeit einen Königsthron besessen hätte. Die Untersuchung der nächsten Kapitel wird aber zeigen, daß es sich bei der Lade gar nicht um einen Königsthron handelt, daß also die Verehrung Jahves als מלך mit der Thronvorstellung nicht notwendig zusammenhängt[1].

In I. Kön. 22_{19} z. B. sieht Micha ben Jimla Jahve umgeben vom Himmelsheer auf seinem Thron sitzen (dabei wird der Thron, anders wie in Jes. 6, als bekannt eingeführt). Von einem Königtum Jahves aber ist an dieser Stelle nicht die Rede. Dieses argumentum e silentio ist zwar nicht beweisend, die Stelle zeigt aber immerhin, daß man sich in Israel Jahve auf seinem Thron vorstellen konnte, ohne ihn מלך zu nennen (zu den Einwürfen gegen das Alter dieser Stelle vgl. Gunkel, Genesis[2], S. 83f.).

---

5. Die Lade als Thron.

Die nunmehr abgeschlossene alttestamentliche Untersuchung hat uns ein Bild von der Lade gegeben, das auf den ersten Blick befremdlich erscheinen möchte. Ein leerer Thron, von mythischen Wesen getragen, noch dazu in Kastenform und tragbar — wenn sich diese Vorstellung ganz allein bei der israelitischen Lade fände, so hätte man wohl ein Recht, den Quellen oder den von uns aus den Berichten gezogenen Schlüssen mit einigem

---

1. Die Königsvorstellung ist also keine »notwendige Voraussetzung« für den Götterthron, wie Budde, ZAW XXI, S. 195f. meint. — Eine Königsvorstellung im Zusammenhang mit der Lade läßt sich übrigens höchstens in Ps. 24 nachweisen, wenn dieses Lied sich auf die Lade bezieht (vgl. S. 47f.), und der מלך הכבוד der Gott der Lade ist.

Mißtrauen gegenüber zu stehen. Die Religionsgeschichte hat hier das letzte Wort zu sprechen. Ehe wir aber in die religionsgeschichtliche Untersuchung eintreten, möge ein Wort über die im folgenden einzuschlagende Methode Platz finden.

Das religionsgeschichtliche Verfahren besteht zunächst im Aufsuchen von Parallelen. Dabei ist vorerst gänzlich davon abzusehen, ob zwischen diesen Parallelen und dem Gegenstand der Untersuchung, der Lade Jahves, irgend ein geschichtlicher Zusammenhang besteht; die Analogie an sich hat mit der Ableitung noch gar nichts zu tun. Zunächst sind die in Wesen und Gebrauch mit der Lade am auffälligsten verwandten Erscheinungen der Religionsgeschichte herauszustellen; dann ist nach dem größeren religionsgeschichtlichen Zusammenhang zu fragen, in dem wir jene Parallelen vorfinden; es ist zu untersuchen, ob auch die Lade in einen ähnlichen Zusammenhang gehört (Kap. 5). Weiter ist darzustellen, wodurch sich die Lade von den etwa vorhandenen Parallelen unterscheidet (Kap. 6 und 7); ist so eine Erkenntnis der Bedeutung der Lade im religionsgeschichtlichen Zusammenhang gewonnen, so sind die an die Lade und ihre Verwandten geknüpften religiösen Vorstellungen zu skizzieren (Kap. 8). Danach erst kann dann die Frage einer gegenseitigen Beeinflussung, der Möglichkeit einer Ableitung, berührt werden.

Es handelt sich also für uns darum, leere wandernde[1] Götterthrone[2] aufzufinden. Wir werfen zuerst einen Blick auf Herodot VII, 40. Es wird dort die Heeresordnung des Xerxes beschrieben. 1000 Reiter und 1000 Lanzenträger eröffnen den Zug; dann folgen die 10 nisäischen Rosse. Sodann heißt es: *ὄπισθε τούτων τῶν δέκα ἵππων ἅρμα Διὸς ἱρὸν ἐπετέτακτο, τὸ ἵπποι μὲν εἷλκον λευκοὶ ὀκτώ· ὄπισθε δὲ τῶν ἵππων εἵπετο πεζῇ ἡνίοχος ἐχόμενος τῶν χαλινῶν· οὐδεὶς γὰρ*

1. Der Ausdruck »wandernd« ist mit Absicht gewählt. Im Verlauf der Untersuchung wird sich ergeben, daß kein großes Gewicht darauf zu legen ist, ob der Göttersitz fahr- oder tragbar ist.

2. Das meiste in den folgenden Ausführungen verdanke ich Reichel I (und II). Ich habe lediglich die Parallelen zur Lade vermehren und gründlicher untersuchen, sowie das Ganze nach der Entwicklung der Vorstellungen ordnen können.

δὴ ἐπὶ τοῦτον τὸν θρόνον ἀνθρώπων ἀναβαίνει[1]. Dieser Wagen des Zeus wird VII, 55 noch einmal erwähnt. Über seine endlichen Schicksale hören wir Herodot VIII, 115 etwas. Xerxes hatte den heiligen Wagen in Macedonien zurückgelassen und erhielt ihn auf dem Rückzug nicht wieder. Er scheint zu den Thraciern gekommen zu sein.

Diese gelegentlichen Erwähnungen bei Herodot geben uns folgendes Bild: Bei den Persern existierte ein Wagen des Zeus. Wenn Herodot und die späteren Schriftsteller vom persischen Zeus sprechen, so meinen sie damit — das ist allgemein anerkannt[2] — den persischen Gott Ahura Mazdâ (Ormuzd, Oromasdes). Dieser hat also einen fahrbaren Thron gehabt. Daß es sich um einen solchen handelt, geht aus dem zuletzt zitierten Satz, wo statt des gewöhnlichen *δίφρος* (Wagensitz) das auffällige Wort *θρόνος*[3] steht, deutlich hervor. Der Thronwagen wird von acht weißen Pferden gezogen und ist leer: der Wagenlenker geht hinter ihm, kein Mensch darf ihn betreten. Er ist also ein Heiligtum, das nicht berührt werden darf — genau wie die Lade. Welche Bestimmung hatte der heilige Wagen? In der Schlacht scheint er keine Rolle gespielt zu haben, denn Xerxes ließ ihn in Macedonien zurück. Folgende Stelle bei Xenophon zeigt, daß jener von Herodot erwähnte Wagen in der persischen Religion nicht allein stand.

Xenophon schildert Kyropädie VIII, 3, 9ff. den Zug des Perserkönigs und schreibt, nachdem er die heiligen, gottgeweihten Rinder erwähnt hat: *μετὰ δὲ τοὺς βοῦς ἵπποι ἤγοντο θῦμα τῷ Ἡλίῳ· μετὰ δὲ τούτους ἐξήγετο ἅρμα λευκὸν χρυσόζυγον ἐστεμμένον Διὸς ἱερόν· μετὰ δὲ τοῦτο Ἡλίου ἅρμα λευκὸν καὶ τοῦτο ἐστεμμένον ὥσπερ τὸ πρόσθεν· μετὰ δὲ τοῦτο ἄλλο τρίτον ἅρμα ἐξήγετο φοινικίσι καταπεπταμένοι οἱ ἵπποι, καὶ πῦρ ὄπισθεν αὐτοῦ ἐπ᾽ ἐσχάρας μεγάλης ἄνδρες εἵποντο φέροντες*[4].

1. Hinter diesen zehn Rossen hatte ein heiliger Wagen des Zeus seine Stelle, den acht weiße Rosse zogen; hinter den Rossen aber folgte zu Fuß der Wagenlenker mit den Zügeln in der Hand; kein Mensch nämlich darf diesen Thron besteigen.

2. Vgl. Cumont, Art. »Oromasdes« bei Roscher, Ausführliches Lexikon der griech und röm. Mythologie.

3. Vgl. Stein, Herodot erklärt, Berlin 1859 z. St.

4. Nach den Rindern kamen Pferde, die dem Helios zum Opfer

Wir haben also hier wiederum einen Thronwagen des Ahura Mazdâ vor uns ebenso wie bei Herodot. Ob auf den beiden anderen Wagen der Gott sitzend oder stehend gedacht ist, läßt sich nicht sagen. Wenig Bedeutung für uns hat die Streitfrage, ob das dem Worte ἅρμα beigefügte λευκόν sich auf Wagen oder Pferde (ἅρμα dann ungefähr = Gespann) bezieht, denn nach Analogie der zitierten Herodotstelle können wir annehmen, daß es sich jedenfalls um Wagen handelte. Daß diese von Pferden gezogen werden, ergibt sich ja deutlich aus der Erwähnung von Pferdedecken beim dritten Wagen. Die beiden letzten Wagen sind der Sonne und einem ungenannten Gott geweiht[1]. Was das Feuer anlangt, so genoß es in Persien bekanntlich selbst göttliche Verehrung; so ist der Schluß der zitierten Stelle also auf die Repräsentation einer vierten göttlichen Macht zu beziehen. Der Wagen des Sonnengottes soll offenbar eine Darstellung des Gefährts sein, auf dem der Gott über den Himmel fährt. Vielleicht dürfen wir ähnliches auch bei den anderen beiden Wagen, dem ersten und dem dritten, vermuten. Dann wären diese Wagen Darstellungen der Art, wie die Götter im Weltall zu denken sind, hätten also kosmische Bedeutung.

Weiter ist hier eine Stelle aus Curtius anzuführen. Er sagt de rebus gestis Alexandri Magni III, 3, 7 bei der Schilderung der Marschordnung des persischen Heeres: currum deinde Jovis sacratum albentes vehebant equi: hos eximiae magnitudinis equus, quem Solis appellabant, sequebatur[2]. Der Ahura Mazdâwagen wird hier von einem Sonnenroß begleitet.

Vielleicht haben wir einen Nachklang der Erzählungen vom

---

bestimmt waren. Danach kam der weiße mit goldenem Joch versehene, bekränzte heilige Wagen des Zeus, dann des Helios weißer Wagen, gleichfalls bekränzt wie der vorhergehende. Danach kam ein anderer dritter Wagen, dessen Pferde mit purpurroten Decken behängt waren; hinter ihm folgten Männer, die Feuer auf einem großen Herde trugen.

1. Diese Zusammenstellung erinnert an die persische Götterdreiheit, deren Verehrung der König Antiochos von Kommagene im 1. Jahrhundert nach Chr. befiehlt: Zeus-Ahuramazdâ, Apollon-Mithra, Herakles-Verethraghna (vgl. Cumont a. a. O.).

2. Danach zogen weiße Pferde den heiligen Wagen des Zeus; ihnen folgte ein besonders großes Pferd, das sogenannte Sonnenroß.

persischen Götterwagen in einer Partie der Borysthenitischen Rede des Dio Chrysostomu's (or. Bor. p. 448 ff. M). Er redet von dem »gewaltigen und vollkommenen Wagen des Zeus«, den kein griechischer Dichter, weder Homer noch Hesiod, würdig besungen habe, sondern allein Zoroaster. Bei dieser Gelegenheit gibt Dio eine Schilderung der Religionsstiftung durch Zarathustra. Zoroasters Schüler, heißt es da, die Magier, unterhielten für Zeus ein Gespann nisäischer Rosse, für den Sonnengott hätten sie ein Roß in Pflege. Die nun folgende Deutung der Rosse auf die Elemente ist von stoischer Kosmogonie beeinflußt und darum für uns nicht brauchbar. Genug, daß wir hier die Erinnerung an persische fahrbare Götterthrone wahrnehmen können[1].

Daß es aber solche Götterwagen auch anderswo gab, wird durch eine alttestamentliche Stelle deutlich, II. Kön. 23 11. Es wird dort berichtet, daß Josia im Verlauf der deuteronomischen Reform auch die Rosse beseitigt habe, welche die Könige von Juda der Sonne zu Ehren am Eingang des Tempels[2] aufgestellt hätten, und die Wagen der Sonne verbrannt habe. Die erwähnten Beispiele machen es wohl unwahrscheinlich, daß wir es hier bloß mit Weihgeschenken zu tun haben, die eine Zierde des Tempels bilden sollten. Sie hatten vielmehr eine höhere Bedeutung. Die auffällige Analogie des zuerst erwähnten persischen als *θρόνος* bezeichneten Wagens läßt es jedenfalls als möglich erscheinen, daß es sich auch hier um fahrbare Throne handelt. Fraglich ist an dieser Stelle nur, ob unter den Rossen lebendige Pferde oder bildliche Darstellungen zu verstehen sind. Vermutlich stammten die Wagen aus Assyrien. Die Stelle einer Nabonid-Inschrift, die vom Wagen des sitzenden Sonnengottes (? oder ist die Sonnenscheibe gemeint?) spricht (vgl. Jensen, Kosmologie der Babylonier, S. 109), könnte darauf hinweisen, daß man sich in Assyrien den Sonnengott auf seinem Wagen sitzend dachte.

Daß diese Wagen überhaupt verbreiteter waren, als wir nach unseren Quellen annehmen können, zeigt die gelegentliche Erwähnung der Sitte, fahrbare Throne im Heere mitzuführen, in einer Pre-

1. Das aus Greifen bestehende Viergespann des (angeblich indischen) Sonnengottes erwähnt Philostratus, vita Apollonii III, 48.

2. Lies mit LXX מְבֹא.

digt des Fulgentius von Ruspe zum Johannistag[1]: dicuntur imperatores terreni inter carrucas diversas, quarum sessione utuntur, habere carrucam, in qua nullus sedeat, quae vocatur angelica[2]. Daß in dem »angelica« ursprünglich ein Gott verborgen ist, dürfte klar sein. Das Wort »sedeat« beweist, daß hier ein Thronwagen gemeint ist, auf dem man sich den Gott sitzend denkt.

Zum Schluß sei noch eine Parallele angeführt, die allerdings der geographischen Entfernung halber keine eigentliche Beweiskraft für unsere Frage besitzt. Man hat kürzlich[3] im Trundholmmoor auf Seeland einen vermutlich dem älteren Bronzealter (gegen Anfang des ersten Jahrtausends v. Chr.) angehörigen heiligen Sonnenwagen gefunden, der — vielleicht als eine Art Opfergabe — in Stücke zerbrochen und weit in das Moor hinein gelegt worden war. Er befindet sich jetzt im Dänischen Nationalmuseum. Das Unterteil des Fundes besteht aus einem Bronzewagen auf drei Rädern. Auf dem Wagen befindet sich das Bronzebild eines Pferdes, dahinter die Sonnenscheibe, die, wie nach noch erhaltenen Vorrichtungen zu schließen ist, mit dem Pferde durch ein Band verknüpft war, also wohl von dem Pferde gezogen wurde. Wir wissen allerdings nicht, ob wir hier nach Analogie des bestimmt als Thron zu erkennenden Ahura-Mazdâ-Wagens wirklich einen Götterwagen oder vollends einen Thron vor uns haben, doch möchte man es eben um jener Parallelen willen fast vermuten.

Von dem bereits Gefundenen aus eröffnet sich eine weite Perspektive. Es zeigt sich, daß die Lade Jahves als wandernder Gottesthron in der antiken Religionsgeschichte keineswegs allein steht[4]. Die Differenzen tragbar — fahrbar, Kasten — Wagen kommen gegenüber der nahen Verwandtschaft zunächst nicht in

1. Migne, Patrologia Latina 65, 925 d. Auf diese Stelle hat Usener im Nachwort zu von Fritze: Zu W. Reichels vorhellenischen Götterkulten, Rheinisches Museum für Philologie 1900, S. 588 ff. aufmerksam gemacht.

2. Die irdischen Feldherren sollen unter den mancherlei Wagen, deren Sitz sie benutzen, einen haben, auf dem niemand sitzt, den sogenannten Engelswagen.

3. Beilage zur Münchner Allg. Zeitung 1902, Nr. 229, S. 40.

4. Von einer Vereinzelung des Ahura-Mazdâwagens, wie sie von Fritze, Rheinisches Museum für Philologie 1900 a. a. O. konstatieren will, ist also keine Rede.

Betracht. Die Verknüpfung mit kosmischen Vorstellungen wird nach Analogie der Sonnenwagen nun auch für die Lade wahrscheinlicher, das Mitführen des Throns im Kriege, das Wandern desselben findet sich in Israel wie in Persien. Der auffälligste und unserm modernen Empfinden am befremdlichsten erscheinende Zug ist aber der, daß der leere Thron als solcher eine kultische oder religiöse Rolle spielt, daß kein Götterbild, nicht einmal immer ein Symbol (wie beim dänischen Wagen) die Nähe des Gottes verdeutlicht, und daß dieser Gott doch als gegenwärtig und in seiner Gegenwart hilfreich (daher die Mitnahme in den Krieg) und furchtbar (daher das Verbot, den Wagen zu betreten) zugleich empfunden wird.

Unsere Quellen reichen nicht aus, um die mit solchen Wagen verbundenen religiösen Vorstellungen zu ergründen und die Bedingungen festzustellen, unter denen dieselben entstanden sind. Wir müssen diese Dinge daher in einen größeren Zusammenhang einreihen, für den sich mehr Beispiele finden lassen. Dieser Zusammenhang aber ist der Thronkult überhaupt, d. h. die kultische Verehrung und religiöse Bedeutung des leeren Götterthrones, auch wenn er nicht fahrbar ist. Ihn hat vor allem Reichel in dem bereits genannten Buch einer eingehenden Untersuchung gewürdigt. Seine Ausführungen haben manchen scharfen Widerspruch hervorgerufen; vor allem hat man sich gegen seine Behauptung des anikonischen Kults in mykenischer Zeit und gegen die Annahme eines wirklichen Kultus vor dem Thron gewandt[1], auch einzelne seiner Deutungen antiker Kunstwerke sind nicht unangefochten geblieben. Alle Einwürfe aber können doch nicht die von Reichel ins Licht gestellte Tatsache verdunkeln: die Existenz leerer Götterthrone[2].

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, das von Reichel gesammelte und von Usener (a. a. O.) ergänzte Material zu vervollständigen, da dabei für die Lösung unseres Problems schwerlich neue Gesichtspunkte gewonnen werden dürften; für uns kommt es nur darauf an, an der Hand der von beiden Gelehrten beigebrachten Belege zu zeigen, daß sich hier wirklich ein großer, vielen Völkern gemeinsamer religiöser Vorstellungskreis öffnet. Inschriftlich bezeugt sind uns solche Götterthrone im Artemis-

1. von Fritze, a. a. O. 2. Usener, a. a. O.

tempel zu Delos[1] und im Asklepieion zu Athen[2]; im Pronaos des Tempels zu Rhamnus befanden sich Throne der Nemesis, der Themis und des Dionysos[3]. Porphyrius (vit. Pythag. p. 34 ed. Kiessling) erwähnt solchen Thron in der Idahöhle des Zeus. Ferner kommen eine Anzahl Throne in Betracht, die wir aus der Beschreibung des Pausanias kennen. So wird wohl der von Pausanias II, 19, 5 erwähnte *θρόνος Δαναοῦ* im Tempel des Apollon Lykios zu Argos als leerer Götterthron aufzufassen sein, und ebenso der vom Tyrrhenerkönig Arimnestos im Tempel zu Olympia gestiftete Zeusthron (Paus. V, 12, 5). Jener Danaosthron ist typisch für eine ganze Anzahl von Sitzen, die den Namen von Heroen tragen. Doch muß man sich dadurch an dem wahren Charakter dieser Throne als Götterthrone nicht irre machen lassen; der eigentliche Zusammenhang ist vielmehr dieser: die zu dem ikonischen Kult vorgeschrittene religiöse Gedankenwelt wußte mit leeren Götterthronen nicht viel anzufangen, man fand nun zweierlei Aushülfsmittel: entweder man gab ihnen eine historische Beziehung auf mythische Helden (»das ist der Thron, auf dem einst Danaos saß«)[4], oder man stellte auf den Thron ein Bild bezw. ein Symbol des Gottes, dem er gehörte.

Zunächst seien einige Beispiele für die erste Art der Umdeutung genannt: außer dem erwähnten Danaossitz kommt hier der Pindarthron in Betracht, von dem Pausanias X, 24, 5 berichtet. Es heißt da gelegentlich einer Schilderung des delphischen Tempels: *ἀνάκειται δὲ οὐ πόρρω τῆς ἑστίας θρόνος Πινδάρου· σιδήρου μέν ἐστιν ὁ θρόνος, ἐπὶ δὲ αὐτῷ φασιν, ὁπότε ἀφίκοιτο ἐς Δελφούς, καθέζεσθαί τε τὸν Πίνδαρον καὶ ᾄδειν ὁπόσα τῶν ᾀσμάτων ἐς Ἀπόλλωνά ἐστιν*[5]. Pindar wurde jedesmal feierlich zum Mahle des Gottes eingeladen. Sollte dies wirklich ursprünglich sein? Liegt nicht vielmehr eher die Annahme nahe, daß der Sitz eigentlich einem Gott zukam?

1. Bull. de corr. hell. 1882, S. 128. 2. Corpus inscriptionum Atticarum 766, 7. 8. 3. Ibid. 1570. 1571. 1191.

4. Liegt nicht auch der vom Dt. mit der Lade vorgenommenen Umdeutung eine solche Beziehung auf »Historisches« (auf Moses und die Tafeln) zu grunde?

5. Nicht weit von dem Herd steht der eiserne Thron des Pindar, auf dem, wie es heißt, Pindar, wenn er nach Delphi kam, gesessen und seine Lieder auf Apollo gesungen hat.

Ein anderes Beispiel für den Ersatz der Gottheit durch den Heros liefert der Pittheusthron bei Trözen, von dem Pausanias II, 31, 3 sagt: *ὄπισθεν δὲ τοῦ ναοῦ Πιτθέως μνῆμά ἐστι, τρεῖς δὲ ἐπ᾽ αὐτῷ θρόνοι κεῖνται λίθου λευκοῦ· δικάζειν δὲ Πιτθέα καὶ ἄνδρας δύο σὺν αὐτῷ λέγουσιν ἐπὶ τῶν θρόνων*[1]. In Wahrheit haben wir es aber wohl mit einer vergessenen Götterdreiheit zu tun (vgl. Usener a. a. O.). Der Midasthron zu Delphi bildet ein weiteres Beispiel. Herodot sagt von ihm I, 14: *ἀνέθηκε γὰρ δὴ καὶ Μίδης τὸν βασιλήιον θρόνον, ἐς τὸν προκατίζων ἐδίκαζε, ἐόντα ἀξιοθέητον*[2]. Schwerlich kann der König Midas seinen eigenen Richtstuhl gestiftet haben. Vielmehr wird sich's auch hier so verhalten wie bei den oben genannten Thronen: ein vielleicht gestifteter Götterthron wurde zum Königsthron umgedeutet.

Die andere Art, wie sich spätere Generationen gegenüber den leeren Thronen zu helfen wußten, bestand, wie gesagt, darin, daß man ein Symbol oder ein Bild der Gottheit auf den Sessel stellte. So tat man in Diocäsarea mit einem Donnerkeil (Usener a. a. O.). Münzen von Ainos[3] zeigen eine Herme auf einem Thron. Beide passen sichtlich nicht zu einander; also waren sie auch ursprünglich nicht für einander bestimmt. Dasselbe finden wir bei dem Thron des Apollo zu Amyklai, dem Reichel[4] eine eingehendere Untersuchung gewidmet hat (Paus. III, 18, 9. 19, 1). Dieser Thron ist nicht für das Kultbild gefertigt, welches Pausanias auf ihm gesehen hat; das beweist die unorganische Verbindung der stehenden Figur mit dem Sitze. Thron und Bild bestanden ursprünglich gesondert von einander und wurden später vereinigt. Erwähnt sei noch Paus. III, 19, 3: *τεθάφθαι δὲ τὸν Ὑάκινθον λέγουσιν ἐν αὐτῷ*[5]. Wir haben danach hier die Verbindung des Thrones mit einem Grabe vor uns.

Wahrscheinlich, aber nicht ganz gesichert scheint die Deutung auf leere Throne bei dem mykenischen Goldring, den

---

1. Hinter dem Tempel ist das Grabmal des Pittheus, auf dem sich drei Throne aus weißem Marmor befinden; auf diesen Thronen soll Pittheus mit zwei andern Männern Gericht gehalten haben.

2. Es hatte nämlich auch Midas den königlichen Sessel gestiftet, auf dem er Recht zu sprechen pflegte, ein sehenswertes Stück.

3. Abbildung bei Reichel I, Fig. 5 und 6. 4. I, S. 88ff.

5. Es heißt, in ihm sei Hyacinth begraben.

Reichel als Fig. 1 abbildet (Reichel I), und bei dem Parthenonfries, dessen Diphrophoren Furtwängler a. a. O. mit der Gewohnheit, solche leere Sitze für Götter im Parthenon aufzustellen, in Verbindung bringt. Das würden dann Sessel sein, wie wir sie vielfach, z. T. auch in der Gestalt von Klinen, als Tempelinventar finden. Dieselben waren offenbar für Theoxenien bestimmt. Von solchen Klinen berichten Pausanias II, 17, 3. V, 20, 1. VIII, 47, 2. Thukydides III, 68, 3. Dieselbe Anschauung liegt den bekannten römischen Lectisternien und den neben ihnen auch vorkommenden Sellisternien[1] zu grunde. Auch dabei zeigt sich dann wieder, daß eine spätere Zeit sich die Nähe der Götter durch Bilder verdeutlicht, die auf die *κλίνη* gelegt werden.

Demnach lag auch römischen Vorstellungen der Gedanke des leeren Thrones nicht fern. Wie man in mykenischer Zeit den Toten Sessel mit in die Gräber gab[2], so tat man es ähnlich in Etrurien[3] und in verwandter Weise schließlich auch in Rom. Denn Tacitus (Ann. II, 83) berichtet, daß für Germanicus und Drusus nach ihrem Tode leere Sessel in den Theatern aufgestellt wurden. Das Vorkommen von leeren Thronen in der römischen Kulturwelt läßt sich wahrscheinlich noch aus einer ganzen Anzahl von Stellen belegen.

Sogar im Christentum finden wir ähnliches. Einmal wäre hinzuweisen auf die eigentümliche Weise, wie Kol. 1 16 die *θρόνοι* genannt werden. Sie stehen parallel mit *κυριότητες*, aber an erster Stelle, und vertreten in diesem Zusammenhang wohl die auf ihnen gedachten Gottheiten. Und auf altchristlichen Mosaiken und Gemälden finden wir oft einen leeren Thron, auf dessen Sitz sich an Stelle der Gestalt Christi bisweilen ein Kreuz befindet[4]. Wichtig für die Art dieser anikonischen Verehrung ist, daß man sich in keiner Weise scheut, die Apostel bildlich darzustellen und sie den leeren Thron umgeben zu lassen.

---

1. Valer. Maxim. II, 1, 2. Die weiblichen Gottheiten ließ man zuweilen auf einem Sessel sitzend, nicht wie die männlichen, auf dem lectus liegend, am Göttermahle teilnehmen. Vgl. Wissowa, Religion und Kultus der Römer 1902, S. 357. 2. Schliemann, Tiryns, Tf. 22.
3. Furtwängler, Meisterwerke der griechischen Plastik, S. 189.
4. Garucci, storia della arte christiana, tav. 227, 241, 257, 287 2.

Mit Recht hat Reichel bereits auf das Vorkommen des leeren Throns in Sage und Märchen verwiesen. Statt vieler Beispiele genügt es, an den durch Banquos Geist eingenommenen Sitz an Macbeths Tafel zu erinnern.

Auch in Indien kommen leere Throne vor. Reichel erwähnt Darstellungen vom leeren Sitz Buddhas unter dem heiligen Baum[1]. Ähnlich ist es wohl zu verstehen, wenn man die Stûpas, jene Gebilde, die entweder Reliquien enthielten oder einen in Buddhas Leben bedeutungsvollen Platz bezeichneten, auf leere Throne stellte, wie sich das z. B. auf einem Relief vom Steinzaun in Amarâvatî findet[2].

Die große Verbreitung der Vorstellung von leeren Thronen dürfte somit dargetan sein. Natürlich ist das Material in keiner Weise vollständig; die Stichproben werden aber genügen, um zu beweisen, daß eine uns Heutigen sehr wunderlich vorkommende Anschauung der Antike ganz geläufig gewesen ist.

Übrigens sei betont, daß wir keine Beispiele für leere Throne in Ägypten kennen[3]. Die einzelnen Bildwerke, auf denen man allenfalls solche erkennen könnte, stellen in Wirklichkeit Stühle dar, die ihrer Besetzung durch einen Gott harren. Neben dem unten in Abb. 2 wiedergegebenen Löwenthron wäre hier noch zu nennen der Berliner Papyrus 3008 (abgebildet bei Erman, Ägyptische Religion Abb. 70), auf dessen unterster Reihe drei leere thronartige Gebilde, offenbar Barken, stehen. Ebensowenig sind für unsern Zweck der Wagen und der Thron zu verwerten, den Pagen dem assyrischen König zutragen (Botta, Monument de Ninive, Paris 1849, I, Pl. 17. 18).

Eine Kategorie von leeren Thronen ist bisher unberücksichtigt geblieben, weil sie eine besondere Stellung einzunehmen scheint: die Felsenthrone.

Ein Felsthron ist wohl gemeint, wenn Pausanias II, 4, 7 vom Anstieg nach Akrokorinth erzählt: *ὑπὲρ τοῦτο μητρὸς θεῶν ναός ἐστι καὶ στήλη καὶ θρόνος, λίθων καὶ αὐτὴ καὶ ὁ θρόνος*[4].

---

1. Vielleicht stellen die Abbildungen 19 und 31 bei Grünwedel, Buddhistische Kunst in Indien (Handbücher der königlichen Museen) Berlin 1900, solche Throne dar. 2. Vgl. Grünwedel, a. a. O. S. 5.

3. Nach Mitteilungen von Professor Schäfer-Berlin.

4. Darüber hat die Göttermutter ihren Tempel, sowie eine Säule und einen Thron, die beide aus Stein sind.

Danach scheint der Thron sich außerhalb des Tempels (im Felsen?) befunden zu haben. Auch bei den Felsenthronen tritt wieder die uns bekannte Methode hervor, den Göttersitz einem Helden zuzuteilen, so z. B., wenn der nach Pausanias I, 35, 7 bei Temenuthyrai in Lydien befindliche Thron nach dem Riesen Geryones benannt wird. Und nicht anders steht es auch mit dem berühmten Thron des Pelops am Sipylos, der von Humann wieder entdeckt worden ist[1]. Weitere Beispiele sind die von Hiller von Gärtringen gefundenen »sitzartigen Einarbeitungen« in den Felsen auf Thera[2], der Doppelthron der Hekate und des Zeus auf Chalce, einer kleinen Insel bei Rhodus, sowie ein Hekatethron auf Rhodos zwischen Lartos und Gennadi[3], der von Sarre gefundene Thron bei Konia[4] u. a. Daß auch diese Art von Thronen auf anderen Religionsgebieten vertreten ist, beweist die Mitteilung Gelzers[5], daß er auf einem armenischen Berge einen Thron der Nahat gefunden habe. Reichel I, S. 34 bringt endlich auch die turmartigen Kultstätten der Babylonier (Herodot I, 181) in diesen Zusammenhang. Doch ist dazu das auf S. 71 Bemerkte zu vergleichen.

Damit ist unser Überblick über die Götterthrone abgeschlossen. Er hat uns das Vorhandensein von leeren Thronen — seien es Wagen, Sitze im Tempel oder Bergsitze — bei den verschiedensten Völkern der Antike gezeigt. Uns bleibt nun die Aufgabe, diese Erscheinungen mit einander und mit der israelitischen Lade in Verbindung zu bringen. Reichel (I, S. 35) konstatiert folgende Entwicklungsreihe: natürlicher Berg mit natürlichem Gottesthron, natürlicher Berg mit künstlichem Thron, künstlicher Berg mit künstlichem Thron (das wären die babylonischen Heiligtümer), künstlicher Thron. Zur vorletzten Gruppe

1. Humann, Die Tantalosburg im Sipylos, Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts, Athenische Abteilung, 1888, Abb. S. 22, Beschreibung S. 34ff.

2. Vgl. Wolters, Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts, Athenische Abteilung, 1896, S. 255.

3. Vgl. Hiller von Gärtringen, Weihgeschenk von der Insel Chalce bei Rhodos, Archäologisch-epigraphische Mitteilungen aus Österreich 1895, S. 3f.

4. Sarre, Reise in Phrygien, Lykaonien und Pisidien, Archäologisch-epigraphische Mitteilungen aus Österreich 1896, S. 34.

5. Berichte der sächsischen Gesellschaft der Wissensch. 1896, S. 115.

soll auch die Lade gerechnet werden. Dabei scheint mir Reichel der kosmischen Bedeutung des Ahura-Mazdâ-Wagens resp. der Sonnenwagen sowie eventuell der Lade nicht gerecht zu werden. Die Lade ist kein tragbarer Sinai; auch die Keruben hätten am Sinai keine Stelle. Es handelt sich bei der Lade vielmehr aller Wahrscheinlichkeit nach um einen Himmelsthron, und dadurch unterscheidet sich der kosmische Göttersitz von dem Thron des Lokalkults, der in einem bestimmten Berge besteht. Wenn jene babylonischen Kultstätten überhaupt hier zu erwähnen sind, dann gehören auch sie als Abbilder des Himmels in die Kategorie der kosmischen Throne[1]. Daß bei solchen »Thronen« ein Zusammenhang mit der Königsvorstellung nicht unbedingt erforderlich ist, dürfte klar sein.

Die von Reichel konstatierte Entwicklungsreihe geht daher in Wahrheit von zwei Wurzeln aus, der Vorstellung vom Berg als Thron und der vom Himmelsthron. Dabei soll nicht geleugnet werden, daß es auch zwischen diesen beiden Vorstellungen ein Zwischenglied gibt, den mythischen Götterberg, der auf der einen Seite zum Himmelsberg, auf der anderen zu einem wirklich existierenden irdischen Berg wird. Die Reichelsche Kategorie »künstlicher Berg mit künstlichem Thron« ist nach dem soeben Gesagten auszuschalten.

Dann könnte man die Vorstellungsreihe folgendermaßen graphisch veranschaulichen:

Natürlicher Berg als natürlicher Thron (Sinaivorstellung)	Natürlicher kosmischer Thron (Vorstellung vom Thronwagen)
|	|
Natürlicher Berg mit künstlichem Thron (Pelopsthron)	Künstlicher kosmischer Thron (Lade)

künstlicher Thron.

Dabei ist natürlich nicht außer Acht zu lassen, daß die an letzter Stelle stehende Kategorie auch durch andere religiöse Vorstellungen, z. B. die vom Wohnen eines Gottes im Tempel, entstehen kann.

1. Wenn die Nachricht des Herodot (I, 181) richtig ist, daß oben auf dieser Kultstätte eine große Kline gestanden habe, so hätten wir eine babylonische Parallele zu jenen auf S. 68 erwähnten Götterlagern vor uns. Lediglich um dieser Kline willen hatte Reichel die Stelle erwähnt (s. oben).

6. Die Keruben.

Das Vorhandensein von Keruben an der Lade ist bei der Behandlung der einzelnen Bibelstellen wahrscheinlich gemacht worden. Die Frage nach der Bedeutung der Keruben wird erst hier im religionsgeschichtlichen Teil der Untersuchung besprochen, weil sie keine rein alttestamentliche Frage ist. Denn es werden gegenwärtig die Kerubenvorstellungen in Israel vielfach[1] auf fremde Einflüsse zurückgeführt; ferner ist eine Betrachtung dieser mythologischen Wesen nicht denkbar, ohne daß man zugleich die verwandten Gestalten anderer Religionen in den Kreis der Untersuchung mit hineinbezieht; endlich mußte erst die Bedeutung des leeren Götterthrones klargestellt werden, ehe das Verhältnis der Keruben zur Thronvorstellung geprüft werden konnte. Es erheben sich nun folgende Fragen: Was bedeuten die Keruben im Alten Testament? Was bedeuten verwandte Gestalten bei anderen Völkern? Was bedeuten diese Wesen im Zusammenhang mit Thronen?

Zunächst haben wir uns also mit den Keruben im Alten Testament zu beschäftigen. Da Etymologien oft irre führen, da man außerdem das Wort Kerub verschieden abgeleitet hat, so können wir von den Namen jener Wesen nicht ausgehen. Auch alle Spekulationen über ihr Aussehen sind vorerst müssig, ehe wir nicht die Rolle, welche sie im Alten Testament spielen, kennen gelernt haben. Da zeigt sich nun ein übrigens ziemlich allgemein anerkannter Unterschied, der die Belegstellen in zwei Gruppen teilt. Nach der einen Vorstellung sind die Keruben Träger der Gottheit. Hierher gehören I. Sam. 4_{4}. II Sam. 6_{2}. 22_{11}. II. Kön. 19_{15}. Jes. 37_{16}. Ez. 9_{3}. 10_{1-19}. 11_{22}. Ps. 18_{11}. 80_{2}. 99_{1}. I. Chron. 13_{6} (28_{18})[2]. Wenn Smend[3] sich gegen

1. Vgl. Smend, Alttestamentliche Religionsgeschichte[2], S. 24 A. 2; Stade, Biblische Theologie, § 41, 1.

2. Die letztgenannte Stelle ist zweifelhaft, weil einerseits das »Gefährt« auf die Bedeutung des Tragens hinweist, während sich der Ausdruck »schirmende Flügel« der zweiten Vorstellung nähert.

3. Smend, a. a. O. S. 25 Anm.

die Beziehung des ישב הכרבים, wie es in mehreren der genannten Stellen heißt, zum reitenden Gott aus Ps. 18 verwahrt, so ist zu erwidern, daß sich diese Beziehung ganz zwanglos ergibt, wenn man in der Lade einen wandernden Thron und in dem genannten Ausdruck die Bezeichnung des Gottes auf der Lade sieht. Die zweite Vorstellung sieht in den Keruben S c h ü t z e r d e s H e i l i g t u m s. Wir finden sie ausgedrückt in den Stellen Gen. 3 24. Ex. 25 18—22. 37 7—9. Nu. 7 89. I. Kön. 6 23—35; 8 6. 7. Ez. 28 14. 16. 41 18—25. II. Chron. 3 10—13. 5 7. 8 (I. Chron. 28 18 vgl. S. 72, Anm. 2). In keiner von beiden genannten Bedeutungen, vielmehr wohl lediglich als Schmuck, werden Keruben Ex. 26 1. 36 8. 35. I. Kön. 7 29. 36. II. Chron. 3 7. 14 erwähnt. Die letztgenannten Stellen sind also insofern aus unserer Betrachtung auszuscheiden, als wir in ihnen das ursprünglich mythologische Wesen zu einem Ornament abgeblaßt sehen und somit Aufschluß über die Bedeutung der Keruben aus ihnen nicht erhalten können.

Für die Lade ist nun folgendes zu bemerken: die Auffassung der Lade als eines Thrones, sowie der Ausdruck ישב הכרבים zeigen deutlich, daß die Keruben für die Lade als Thronträger in Betracht kommen. Allein als sich die Umdeutung der Lade vollzog, als der Schwerpunkt des Heiligtums gewissermaßen von der Oberfläche ins Innere verlegt wurde, da mußte natürlich auch die Kerubvorstellung verändert werden: aus Thronträgern wurden die Keruben zu Wächtern der heiligen Tafeln, des fiktiven Inhalts der Lade. Es ist dabei übrigens von vornherein zuzugeben, daß an und für sich beide Bedeutungen der Keruben alt sein können; soll aber eine aus der anderen entstanden sein, so wird man der erstgenannten das höhere Alter zubilligen müssen[1], weil sie einen massiveren Gottesbegriff (der Gott sitzt auf dem Kerub als auf seinem Reittier) voraussetzt.

Wie oben die Ausdeutung des Kabod auf die Gewitterwolke schlechthin abgelehnt wurde, so ist hier dasselbe Bedenken gegen die Gleichung Kerub = Wolke[2] zu äußern. Nach Jes. 19 1 ist zweifellos, daß Kerub wie Wolke Jahve tragen; die Vorstellung des Kerubs ist aber viel zu kompliziert (denn

---

1. So auch Smend, a. a. O. S. 24 Anm.
2. Stade, Biblische Theologie, § 41.

man kann, wie das folgende zeigt, die verschiedenartigsten Parallelen dazu beibringen), als daß man sie ohne weiteres aus einem höchst einfachen Naturvorgang ableiten könnte.

Über das Aussehen der alttestamentlichen Keruben gibt uns Ezechiel Aufschluß. Ez. 1 schildert die Fabelwesen, welche den Gottesthron tragen, und dies sind nach der wiederholenden Beschreibung Ez. 10 eben Keruben. Es wären nach Ez. 1 Tiere mit Menschengestalt gewesen; außer ihren vier Flügeln werden Menschenhände und Kalbsfüße an ihnen hervorgehoben. Jedes von ihnen hat vier Gesichter, das eines Menschen, eines Löwen, eines Stieres und eines Adlers. Eine Variante dazu gibt Ez. 41 18f., wo der Kerub nur zwei Gesichter, das eines Menschen und das eines Löwen, hat. Vergleichen wir diese Stellen mit Apc. 4, so finden wir dort die einfachere und deshalb sicher auch ursprünglichere Auffassung v. 6. 7[1]: die vier gleichen je einem Menschen, einem Löwen, einem Stier und einem Adler; »gleichen« hat dabei schon wegen der Flügel einen eingeschränkten Sinn.

Eine weitere Nachricht über die Gestalt der Keruben bringt Josephus, Ant. 3, 5: *Χερουβεῖς μὲν αὐτοὺς Ἑβραῖοι καλοῦσι· ζῶα δ' ἐστὶ πετεινὰ, μορφὴν δ' οὐδενὶ τῶν ὑπ' ἀνθρώπων ἑωραμένων παραπλήσια*[2].

Zu diesen Nachrichten kommt nun nach den jüngsten Ausgrabungen noch ein bildliches Zeugnis, die erste israelitische Darstellung von Keruben, die wir besitzen (Abb. 1). Sie befindet sich an dem von Sellin[3] gefundenen Räucheraltar vom Tell Taʿanek.

1. Vgl. Gunkel, Zum religionsgesch. Verständnis u. s. w. S. 44. Daß an und für sich solche vierköpfige Wesen den mythologischen Vorstellungen der Antike nicht fern lagen, zeigt die Abbildung bei Ohnefalsch-Richter, Kypros, die Bibel und Homer, 1893; Taf. XXXII, 39.

2. Keruben nennen sie die Hebräer; das sind geflügelte Wesen, deren Gestalt sich mit keinem, was Menschen je sahen, vergleichen läßt.

3. Vgl. Sellin, Tell Taʿanek. Bericht über eine mit Unterstützung der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften und des K.K. Ministeriums für Kultus und Unterricht unternommene Ausgrabung in Palästina (Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Band 50, Wien 1904, IV. Abhandlung, S. 75ff., Abb. 102 und Taf. XII. XIII. Nach letzterer Tafel ist unsere Abb. in Verkleinerung hergestellt). — Vgl. auch Sellin, Der Ertrag der Ausgrabungen im Orient für die Erkenntnis der Entwicklung der Religion Israels, Leipzig 1905, S. 35f. und Titelbild.

Im Jahre 1903 stieß Sellin bei der Anlage eines Südschachtes in dem genannten Hügel auf Trümmer von Tier- und Menschenleibern, deren Zusammensetzung »ein fast lückenloses Resultat ergab«. Das ganze 90 cm hohe Gerät erkannte Sellin als Räucheraltar an den auf allen Seiten befindlichen, verschieden großen Löchern, die offenbar durch Zug das auf der Erde unter dem Gerät brennende Feuer wachhalten sollten, sowie an der den sich verjüngenden Altar bekrönenden Tonschale von 30 cm Durchmesser, wahrscheinlich dazu bestimmt, Räucherwerk aufzunehmen. Wurde auf der Erde Feuer angebrannt und das Gerät darübergesetzt, so mußte sich das Räucherwerk erhitzen. Oben auf der rechten Seite des Altars befindet sich ein Horn, das entsprechende auf der linken Seite ist abgebrochen. Auf



1. Räucheraltar von Tell Ta'anek.

den Seitenwänden des Altars gewahrt man drei über einander angebrachte Wesen mit menschlichem, bartlosem Kopf, dickem tierischen Leib und Flügeln in stehender oder schreitender Haltung. Brüste sind nicht hervorgehoben. Die Kopfbedeckung dieser Figuren bildet eine »nach beiden Seiten hin dreieckig auslaufende Mütze mit hineingeritzter Randverzierung und zwei auf der linken Seite herunterhängenden Troddeln«. Zwischen den oberen und den mittleren und dann wieder zwischen den mittleren und den unteren dieser Wesen ist jedesmal ein Löwe in liegender Stellung angebracht, dessen Vordertatzen auf dem Kopf der unter ihm befindlichen Figur ruhen. Daß auf der linken Seite des Altars in die Körper hinein ein Reliefbild mit mythologischer Darstellung (ein Knabe würgt eine Schlange) eingeschoben ist, sei hier nur kurz erwähnt. Für uns ist die Hauptsache, daß wir in den zuerst genannten sechs Mischgestalten palästinensische Darstellungen von Keruben aus der Zeit zwischen 800 und 600[1] v. Chr. besitzen. Diese Keruben sind, wie der Entdecker mit Beziehung auf Ez. 10 2. 7 meint, wohl als Hüter des Opferfeuers gedacht.

So hoch erfreulich dieses Resultat der Ausgrabungen am Tell Taʿanek ist, so wird man sich doch vor einer Überschätzung des Neuentdeckten hüten müssen, d. h. vor der Ansicht, daß alle israelitischen Keruben nun genau so ausgesehen hätten wie jene von Taʿanek; die Möglichkeit einer Variierung scheint ja durch Ez. und Apc. gegeben zu sein. Und nach all diesen Zeugnissen, schriftlichen wie bildlichen, wird man urteilen können: das Aussehen der Keruben läßt sich nicht mit dem irgend eines uns bekannten Wesens, sei es Mensch oder Tier, identifizieren; die Keruben im Alten Testament — so viel läßt sich sagen — sind geflügelte Mischgestalten mythologischen Ursprungs, dazu bestimmt, entweder Jahves Thron, mitunter ihn selbst, zu tragen, oder aber das Heiligtum zu schützen.

Was das religionsgeschichtliche Material anlangt, so finden sich vor allem drei verschiedene Gattungen von Fabelwesen, die Parallelen zu den Keruben darstellen, und von denen man die Kerubenvorstellung abgeleitet hat. Es handelt sich um ägyp-

---

1. Vgl. die ausführliche Begründung dieser Zeitangabe bei Sellin, Tell Taʿanek S. 109 ff.

tische Flügelwesen, um assyrische Stiergottheiten, und um die bei verschiedenen Völkern nachweisbaren Greife. Um ein Urteil über den Zusammenhang dieser Wesen mit den Keruben fällen zu können, ist es nötig, daß wir einen kurzen Überblick über das betreffende Material geben.

Von ägyptischen Wesen[1] kommen solche mit Tierleibern und solche mit Menschenleibern in Betracht. Erstere, die uns allen wohlbekannten Sphinxgestalten, finden sich als schirmende Wesen, noch dazu in Beziehung zum Thron, auf einem spätägyptischen bronzenen Bildwerk, das Ohnefalsch-Richter publiziert hat, und dessen Abbildung hier wiedergegeben sei[2], weil wir mehrere für unser Problem charakteristische Vorstellun-



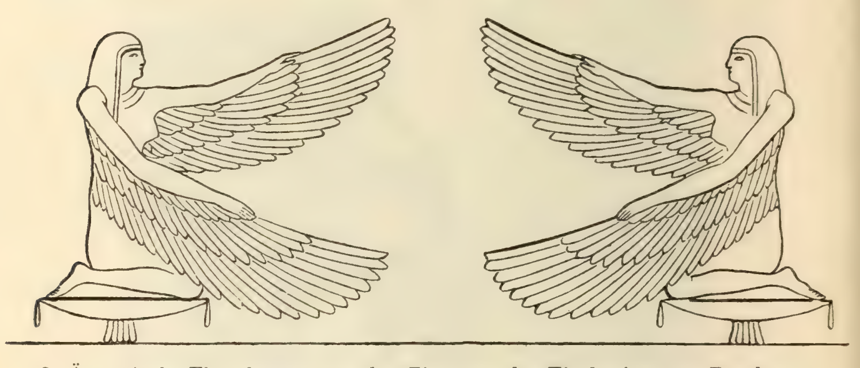
2. Ägyptischer Löwenthron aus jüngerer Zeit.

---

1. In den folgenden Erörterungen verdanke ich vieles mündlichen Bemerkungen von Professor Schäfer-Berlin.

2. Nach Ohnefalsch-Richter, Kypros, die Bibel und Homer, Berlin 1893, Tafel XXXIX, Nr. 2.

gen zugleich an ihm wahrnehmen können (Abb. 2). Es ist ein Thron[1], für einen Gott bestimmt, der von zwei Löwen getragen wird. Denken wir uns den Gott auf dem Thron, so haben wir eine Art ישב הכרבים. Dabei ist natürlich nicht zu vergessen, daß bei diesem späten Kunstwerk, wie in der Kunst der jüngeren Zeit überhaupt, die ursprünglich mythologischen Vorstellungen zu künstlerischen Motiven geworden sind. Zu den Füßen der Gottheit ruhen zwei Sphinxgestalten als Thronwächter. Die ägyptischen Flügelwesen mit Menschenleibern, die für unsere Frage in Betracht kommen, sehen wir — gleichfalls als Thronwächter — an der Lehne des Löwenthrons auf Abb. 2. Zur Verdeutlichung dieser Vorstellung sei noch die Abbildung zweier solcher Wesen in knieender Stellung beigefügt (Abb. 3)[2]. Diese Dar-



3. Ägyptische Flügelwesen aus den Zimmern des Tierkreises von Dendera.

stellung erinnert auffallend an die Schilderung des Priesterkodex in Ex. 25. Das Urbild dieser Vorstellung, wenigstens in Ägypten, ist wohl die Isis, die mit ihren Flügeln den Osiris beschützt[3].

1. Kein leerer Thron im Reichelschen Sinn (vgl. S. 65 dieser Untersuchung(, da er dazu bestimmt ist, eine Götterfigur aufzunehmen. In der Berliner ägyptologischen Sammlung befindet sich ein ähnlicher Thron, auf dem ein Gott sitzt; der Umrahmung am Fußboden ist ein Schemel eingefügt. — Ein ähnliches Exemplar, ohne Gott, befindet sich im Dresdener Albertinum, Äg. Saal I, Schrank BB, rechts. — Auf dem hier abgebildeten Stück soll vielleicht der Sonnengott Platz nehmen, da das an der linken Thronwange sichtbare Zeichen das Bild des Sonnengottes von Edfu ist (vgl. Abb. 9 bei Erman, Die ägyptische Religion).

2. Nach Ohnofalsch-Richter a. a. O., Tafel CXXXVIII, 2. Ähnliche Vorstellungen auf dem Bild der heiligen Lade, vgl. unsere Abb. 8.

3. Vgl. Abb. 40 bei Erman, a. a. O.

Im Bereich der assyrisch-babylonischen Kunst kommen zum Vergleich mit den Keruben vor allem die Stier- und Löwen-Gottheiten[1] in Betracht, von denen Abb. 4 eine Probe gibt[2]. Friedrich Delitzsch sieht in solchen stierartigen Figuren das eigentliche Urbild der Keruben und begründet dies unter Ab-



4. Assyrische Stiergottheit.

weisung der Sphinx- und Greif-Parallelen zunächst sprachlich im Anschluß an Lenormant. Dieser hatte aus dem Vergleich von Ez. 1 10 mit 10 14, wo fälschlich הכרוב statt שור steht, die Gleichung שור = כרוב gefolgert[3]. Außerdem glaubte man nun Kerub von einem Wort »kurûbu« ableiten zu können[4]. Delitzsch bringt aber noch andere Gründe für seine Ansicht bei, die in der Bedeutung jener Stiergottheiten liegen. Jene Stiere, ebenso die in der Anmerkung erwähnten Löwenkolosse bewachen den Eingang zu den assyrischen Königspalästen, um böse Geister abzuschrecken[5]. Diese Funktion als Wächter ist allgemein bekannt, Delitzsch weist aber darauf hin, daß jene Wesen auch als Träger der Gottheit vorkommen: ein babylonischer Zylinder,

1. Vgl. Abbildungen bei Botta, Monument de Ninive I, Pl. 7 ff. sowie Pl. 45; d. Photographie eines im Britischen Museum befindlichen Löwengottes bei Bezold, Ninive und Babylon[2] 1903, Abb. 2, eines ähnlichen im Louvre ebenda Abb. 12.

2. Nach Delitzsch, Babel und Bibel I, 1902, Abb. 41.

3. Delitzsch, Wo lag das Paradies? Leipzig 1881, S. 150 ff.

4. Vgl. Delitzsch, Assyrisches Handwörterbuch, S. 352, und Zimmern, KAT[3], S. 632. 5. Bezold, a. a. O. S. 13.

der auf einem wundersamen Schiff zwei (wahrscheinlich sind zwei andere symmetrisch zu denken, also in Wirklichkeit vier) Tiere und darüber eine Fläche mit einem Thron zeigt, erinnert sogar lebhaft an die Ezechielvision[1]. Weiter aber sind sieben mythologische Wesen als Träger der Götter eine bekannte Vorstellung in Babylonien und Assyrien. Um diese andere Seite der Bedeutung jener mythologischen Figuren zu veranschaulichen, sei hier eine Darstellung der sieben babylonischen Hauptgötter abgebildet, wie sie sich auf dem bekannten Felsrelief von Maltai findet[2] (Abb. 5). Ähnlich ist das Felsrelief von Boghaskjöi (Abguß im Vorderasiatischen Museum zu Berlin), das vier auf



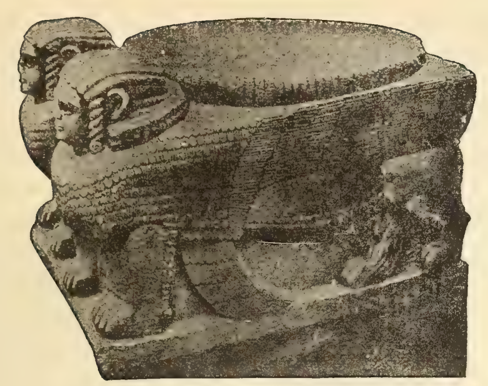
5. Die babylonischen Hauptgötter nach dem Maltairelief.

vier Tieren stehende Gottheiten vor einem auf zwei Männern stehenden Gott zeigt. Auf unserer Abbildung sehen wir nun, daß alle sieben Götter von Tieren getragen werden, dann aber auch, was für uns von besonderer Wichtigkeit ist, daß die zweite Gottheit (Istar) auf zwei an ihrem Sitze angebrachten Flügelwesen thront (zwei andere haben wir uns auf der anderen Seite zu denken), also auch in ihrer Art ein ישב הכרבים ist. Als Beispiel für die Vorstellung, die Ps. 18 zu Grunde liegt, nach der die Gottheit auf einem Kerub thront oder reitet, seien noch Istar-Astarte sowie ihre Ebenbilder Anat,

---

1. Publiziert bei Tomkins, Studies on the times of Abraham, pl. III k. Es ist derselbe Zylinder, den Delitzsch, Babel und Bibel I, Abb. 49 und Jeremias, Das alte Testament im Lichte des alten Orients, 1904, Abb. 124 abbilden.

2. Nach Guthe, Kurzes Bibelwörterbuch, Abb. 37.



6. Aus den Sendschirlifunden.

die Göttin der Sepharviter und die sogenannte Hera oder Aphrodite von Pterium (eine Umbildung der Istar), die alle auf Tieren stehend dargestellt werden[1], genannt.

Schon aus dem eben Gesagten ergibt sich, daß in Babylon-Assyrien nicht nur die Stier- und Löwengottheiten als Parallelen für die Keruben in Betracht kommen. Es sei darum noch ein Monument aus den Sendschirlifunden abgebildet[2] (Abb. 6), das anders gestaltete Flügelwesen zeigt und noch dazu in einer Anordnung, wie wir sie uns ungefähr an der Lade zu denken haben. Auch Jeremias a. a. O. S. 350 vergleicht sie mit dem Gotteswagen bei Ezechiel. Hätten wir uns auf der Platte oben eine Gottheit sitzend zu denken, so wäre ein deutliches Bild der Lade gegeben. Als weiteres Beispiel für babylonische »Kerub«-figuren vergleiche man noch das Ornament bei Jeremias, a. a. O. Abb. 131.

Wir kommen nun zu der dritten Gattung von Wesen, die man als Analogie zu den Keruben betrachtet hat; es sind das die Gestalten der Greife. Auch hier ist man von einer sprachlichen Deutung ausgegangen, indem man das Wort γρύψ »Greif« mit »Kerub« zusammenbrachte. Andere haben γρύψ indessen — und vielleicht richtiger — vom indogermanischen grabh »greifen« abgeleitet. Doch ist natürlich die Etymologie nicht entscheidend für die Frage nach der Bedeutung jener Wesen.

---

1. Vgl. Riehm, Handwörterbuch des biblischen Altertums [2] S. 146.
2. Nach Jeremias, Das alte Testament im Lichte des alten Orients 1904, Abb. 129.

Es muß nun unsere Aufgabe sein, wenigstens einen kurzen Überblick über diese Bedeutung zu gewinnen. Das betreffende Material hat Furtwängler[1] zusammengestellt.

Unter Greif versteht man eine Mischgestalt, meist einen geflügelten Löwen mit Adlerkopf. In Ägypten finden wir ihn auf einigen Denkmälern des neuen Reichs, er hat dort aber keine tiefere Bedeutung und ist vermutlich ein Stück asiatischer Kultur: das bezeugt die Art seiner Verwendung auf den Denkmälern. — Ähnlich, nur in seiner Gestalt durch lockenartige Ornamente etwas verändert, kommt er in der mykenischen Kunst vor als »mächtiges, wunderbar schnelles, zumeist laufend dargestelltes Raubtier ohne jede mythische Bedeutung«. — In der babylonischen und assyrischen Kunst finden wir den Greif als einen sehr bekannten Typus wieder: die sogenannte Tiâmat (gewöhnlich mit Löwenkopf dargestellt) ist eine Abart des Greifen. Statt des Löwenkopfs kommt auch der eines Adlers[2] vor. Dieses Wesen bekämpft entweder einen Gott[3] oder es trägt ihn[4]. — In Persien wird die Gestalt durch Hörner verändert, in der syrisch-hethitischen Kunst hat sie — teils mit Löwen- teils mit Adlerkopf — die Aufgabe des Wächters und zwar vielfach in Verbindung mit dem heiligen Baum. Dieselbe Rolle, besonders die des Goldhüters, spielt der Greif dann in Griechenland. Den Wohnsitz der Greife dachte man sich nahe bei Sonnenaufgang, und so wird es wohl zu erklären sein, daß Philostratus, Vita Apollonii III, 48 den Helios mit einem Greifengespann bedenkt (er bezeichnet diese Anschauung als indisch, vgl. S. 63, A. 1). Die Heimat des Greifentypus dürfte in Vorderasien zu suchen sein. Ein Zusammenhang zwischen Keruben und Greifen ist also an sich wohl möglich.

Unsere Untersuchung hat bis jetzt folgendes ergeben: Wir finden in Ägypten, Babylon-Assyrien und Syrien eine große Anzahl von mythologischen Wesen, welche in ihrer Bedeutung Analogien zu den Keruben bilden, ohne daß wir doch den Kerubentypus von einer jener Gestalten mit Sicherheit ab-

---

1. Artikel »Gryps« bei Roscher. 2. Vgl. den geflügelten Genius Assurnasirpals bei Bezold a. a. O. S. 75. 3. Vgl. das bekannte assyrische Relief im britischen Museum (Bezold a. a. O. Abb. 73). 4. Vgl. Menant, Recherches sur la glypt. orient. 1, 165, fig. 103.

leiten könnten. Das erklärt sich wohl so: der Kerub scheint zu den Wesen zu gehören, die sich — allerdings unter allerlei Einflüssen von außen her — in der Mythologie sehr vieler Völker bilden, ohne daß man alle mit einem bestimmten Typus in Verbindung bringen kann. Der Mensch in Ezechiels Vision erinnert an die Sphinx, Löwe und Adler an den Greif, der Stier an assyrische Gottheiten. Damit soll nicht behauptet werden, daß der ursprüngliche Jahvismus schon Keruben gekannt habe — diese Frage soll hier aus dem Spiel bleiben —, Israel hat den Typus vielleicht in Kanaan vorgefunden, es hat ihn aber, wie jener Räucheraltar vom Tell Ta'anek beweist, auf seine Art ausgebildet. Und auch bei dieser Weiterbildung können fremde Einflüsse bestimmend gewesen sein.

Zum Beweis der soeben ausgesprochenen Ansicht ist vor allem zu beachten, daß wir Fabelwesen als Träger der Gottheit bei den allerverschiedensten Völkern finden. Dafür nur einige wenige Beispiele: Ein Steinrelief aus Amrit[1] zeigt eine phönizische Gottheit auf einem Löwen stehend. Hierher gehört auch der vierfüßige Vogel, der bei Äschylus (Prometheus 395) den Okeanos trägt[2]. Und noch weiter in die Ferne können wir diesen Gedanken verfolgen: der indische Wundervogel Garuḍa, den man in mancher Beziehung mit den Greifen zusammenbringen kann, der aber auf indischem Boden uralt ist, dient vornehmen Gottheiten als Reittier[3]. Aus Bali, einer kleinen Sundainsel, stammt eine in Dresden[4] befindliche Statue, die den Vogelmenschen Vilmana zeigt, wie er in der Gestalt eines geflügelten Riesen den Gott Râvaṇa trägt, von dem allerdings nur noch die Beine zu sehen sind. Diese Beispiele mögen genügen, um die große Verbreitung der in Rede stehenden Vorstellung zu erweisen.

Vielfach finden sich nun solche Fabelwesen in symmetrischer Anordnung an Thronen angebracht. Auf einem Stück der Sammlung althebräischer und moabitischer Siegelsteine, die

1. Abbildung bei Ohnefalsch-Richter, a. a. O. XC, 1.
2. Vgl. Riehm, a. a. O. Art. Cherub.
3. Vgl. die Abbildungen bei Grünwedel, Buddhistische Kunst in Indien (Handbücher der königlichen Museen) Berlin 1900, Fig. 18 und die Ausführungen ebda. S. 47 ff.
4. Dresden, Ethnographisches Museum, Nr. 1384.

sich im Vorderasiatischen Museum zu Berlin befindet, sehen wir zwei Sphinxe einen Thron so tragen, daß ihre Flügel seine Lehne bilden. Der ägyptische Löwenthron (Abb. 2) würde hier gleichfalls zu nennen sein, ebenso die Kolosse Amenophis III. (Memnon)[1]. Einen Löwenthron aus Kypros hat Ohnefalsch-Richter[2] abgebildet.

Es würde zu weit führen, wollten wir hier noch mehr solcher Throne aufzählen. Aber auf eines sei aufmerksam gemacht, was für die Lade besonders wichtig zu sein scheint: das schirmende Wesen wird leicht zum anbetenden, ebenso wie die tragenden Gestalten am Gottesthron zuweilen als anbetend betrachtet werden können. Damit ist die Linie gegeben, die von den tragenden Keruben der alten Lade zu den einerseits die Tafeln schirmenden, aber andrerseits auch den Gott anbetenden Keruben an der Gesetzeslade des Priesterkodex führt. Und damit gelangen wir auch zu der Vorstellung, die der symmetrischen Anordnung jener Fabelwesen um eine Gottheit — sei es in tragender, schirmender oder anbetender Weise — zu Grunde liegt, einer Vorstellung, die man als glorifizierendes symmetrisches Schema bezeichnen kann. Ein solches Schema liegt vor, wenn ein göttliches oder heroisches Wesen dadurch als besonders erhaben bezeichnet wird, daß man ihm, meist kleiner oder auf einer niedrigeren Stufe stehend, je ein (zwei oder drei) Wesen niederer Gattung (Halbgötter, Genien, Priester, Anbetende, Tiere u. s. w.) zu beiden Seiten stellt[3]. Daß die bildende Kunst sich dieses Schemas gern bedient,

1. Lepsius, Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien, Folioausgabe, Berlin 1849, I, 91. 2. a. a. O. Taf. CCVI, Nr. 6.

3. Das ungemein häufige Auftreten dieses Schemas kann z. B. gut an einem Vorstellungskreis nachgewiesen werden, der jedem von Jugend auf bekannt und vertraut ist, dem der urchristlichen Literatur. Bei der Verklärung steht Jesus nach der üblichen Darstellung zwischen Moses und Elias; die symmetrische Stellung der beiden Schächerkreuze zu dem seinigen drückt, wenn nicht schon nach Absicht der Erzähler, so doch jedenfalls in der christlichen Kunst eine solche Verherrlichung aus. Die Auferstehungsberichte des Lukas- und des Petrusevangeliums weisen mit ihren Engelsgestalten ebenso auf eine solche Vorstellung wie die Erzählung von der Himmelfahrt Jesu. Die Formel für dieses Schema im Neuen Testament lautet »einer zur Rechten, einer zur Linken«.

braucht nur erwähnt zu werden. Beispiele für die Art, kleinere Figuren neben den Götterthron zu stellen, findet man bei Ohnefalsch-Richter a. a. O. CCIV, 2 und CCVI, 3. Das Schema überhaupt zeigt sich in allen möglichen Variationen bei den verschiedensten Völkern. Im letzten Grunde tritt auch in den beiden Wotansraben, die die germanische Mythologie ihrem höchsten Gott zur Seite gibt, unser Schema zu Tage. Endlich sei noch daran erinnert, daß unsere Wappentiere in ihrer symmetrischen Anordnung zu beiden Seiten des Schildes hierher gehören und sich in Haltung und Aussehen mit den antiken Darstellungen oft recht nahe berühren.

Versuchen wir nun, die Resultate der Untersuchung auf die Lade anzuwenden. Es zeigt sich dabei, daß, wenn die Lade ein Thron ist, die Keruben zu diesem Thron gehören nicht als ein zufälliges Merkmal, sondern als ein wesentlicher Bestandteil. Durch ihre Stellung an der Lade bringen sie — eben nach Art des erwähnten Schemas — eine Verherrlichung des Gottes zum Ausdruck, dem sie als Thronträger dienen. Endlich zeigt sich, daß das Vorhandensein von Keruben an der Lade keinerlei Aufschluß über den Ursprung dieser Wesen gibt, da sich kerubenähnliche Figuren bei den verschiedensten Völkern finden. Das wichtigste aber ist: An der Lade gehören Thron und Keruben zu einander.

Noch ein letztes Problem bedarf der Lösung. Wir hatten aus mancherlei Anzeichen schließen können, daß die Lade ein kosmischer Thron sei. Diese Meinung kann erst im folgenden Kapitel genauer geprüft werden. Wenn aber wenigstens für die Ezechielvision die kosmische Bedeutung des Thrones sichergestellt ist, so haben wir hier zu fragen: Welche Rolle würden Kerubfiguren an einem kosmischen Thron spielen?

Die kosmische Deutung der Ezechielvision und ihrer Verwandten (inwieweit die Lade zu ihnen gehört, soll später gezeigt werden) besteht darin, daß man in ihnen Darstellungen des Himmels sieht. Wir hätten am Himmelsbild des alten Orients nach den Urbildern der Kerubfiguren zu suchen. Dieselben zu finden, hält nicht schwer: vier ist die Zahl des Himmels, der vier Ecken hat[1]. Diese vier Himmelsenden stellen die Keruben

1. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, S. 44f.; Winckler, Altorientalische Forschungen II, S. 347ff.

dar; dabei können wir es unentschieden lassen, ob man mit Gunkel und Zimmern[1] an die Tierkreisbilder oder mit Jeremias[2] an die Astralgötter der vier Weltgegenden zu denken hat.

Jene Vorstellung von den vier Weltecken treffen wir auch in Ägypten. Die Stützen des Himmels, sagenhafte Berge, tragen nach ägyptischer Anschauung den Himmel, den man sich als Wasser denkt. Sie sind in den vier Weltgegenden gelegen. Eine ähnliche Vierteilung blickt durch, wenn man sich den Himmel als Kuh mit vier Beinen oder als Frau denkt, die sich mit Händen und Füßen auf die Erde stützt[3].

Die Frage nach der Richtigkeit eines kosmischen Verständnisses der Lade sollte hier noch nicht behandelt werden. Wir wollten mit den hier gegebenen Ausführungen nur dem Einwand begegnen, als ob mit dem Beweis der kosmischen Deutung der Stab über die Keruben gebrochen sei; daß Keruben an der Lade waren, ist in jedem Fall zu glauben.

---

7. Die Lade als Kasten.

Wir glaubten, nachweisen zu können, daß die Lade ein Thron sei. Bei diesen Ausführungen blieb ein Moment bisher unbeachtet, auf das sich gerade die wichtigsten Einwände gegen die Beurteilung der Lade als Thron stützen, die Bezeichnung ארון[4]. Daß wir unsere Untersuchung nicht mit einer Betrachtung dieses Namens begonnen haben, hat seine methodische Berechtigung darin, daß gar oft in der Religionsgeschichte die etymologische Untersuchung auf einen falschen Weg führt; man

---

1. Gunkel, Genesis [2], S. 20; Zimmern, KAT [3] S. 631.

2. Jeremias, Das alte Testament im Lichte des alten Orients, S. 349f.

3. Erman, Ägyptische Religion, Abb. 5 und 6.

4. Vgl. vor allem Budde's mehrfach erwähnten Artikel ZAW XXI, 1901, S. 193ff.

denke an die mannigfachen Erklärungen des Jahvenamens! Erst war die Rolle, die die Lade im Alten Testament spielt, festzustellen; jetzt können wir uns dem Namen zuwenden, den sie trägt.

Das Wort ארון wird im Alten Testament — abgesehen von der Bezeichnung der Lade — noch Gen. 50 26 und II. Kön. 12 10f. sowie II. Chron. 24 8ff. gebraucht. Gen. 50 26 ist der Sarg gemeint, in den Josephs Gebeine gelegt werden. Die Geschichte spielt in Ägypten: ägyptische Särge sind uns vielfach erhalten und zeigen die Form eines länglichen Kastens mit gewölbtem oder flachem Deckel[1]. In den beiden anderen genannten Stellen handelt es sich um eine Sammelbüchse, die unter der Regierung des Königs Joas von Juda aufgestellt wird; in ihr werden Gelder für Tempelreparaturen gesammelt. Man sieht, der Bedeutungsvarianten für ארון gibt es nicht allzuviele; auch die anderen semitischen Sprachen bringen kein wesentlich neues Material, und die Ableitung aus dem babylonischen »aranu«, die von Zimmern[2] vermutet wird, führt auch nur auf einen kasten- oder sargähnlichen Gegenstand. Es ist somit in dem Worte ארון durchaus nichts von der Thronbedeutung zu finden, und das muß als auffällig zunächst konstatiert werden.

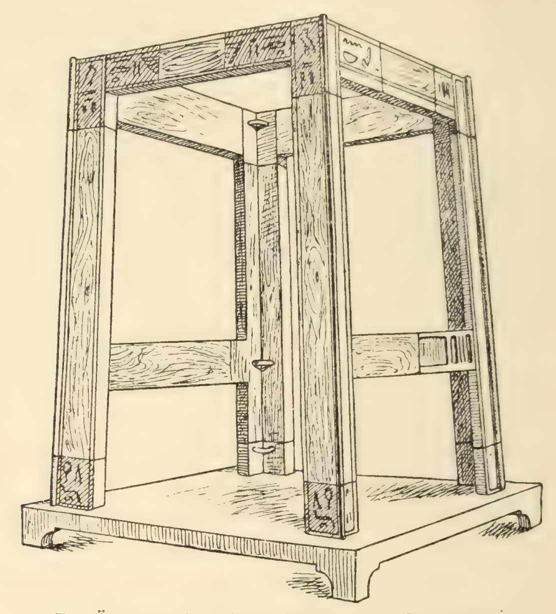
Von einer Änderung des Wortes an den die Lade betreffenden Stellen ist natürlich abzusehen. Denn einmal liegt absolut kein textkritischer Grund dazu vor. Andrerseits ist das Wort in den verschiedenen Quellen des Alten Testaments zu häufig, als daß man nicht einer solchen Änderung mit allergrößtem Mißtrauen gegenüberstehen müßte. Und endlich erhebt sich die Frage: wie hätte das Deuteronomium zu seiner Deutung der Lade als eines Gesetzesbehälters kommen können, wenn nicht der Name ארון an dem Heiligtum gehaftet hätte? Der Name ארון ist eines der sichersten Momente in der Überlieferung von der Lade, weil er sich durch alle Wandlungen ihrer Bedeutung hindurch bewahrt hat.

Durch die Bezeichnung der Lade als ארון ist man vielfach dazu gebracht worden, die Lade als Kasten religionsgeschichtlich zu erklären d. h. heilige Kästen, Schreine und dergleichen als

1. Vgl. Erman, a. a. O. S. 127 und die Abbildungen ebda. No. 86, 112, 115, 156. So wie den 115 dargestellten Sarg, mit gewölbtem Deckel und vier Pfosten, dachte man sich den Osirissarg (ebda. S. 128).

2. Zimmern KAT [3] S. 650.

Analogien heranzuziehen. Uns hat sich zwar bei der Untersuchung der Quellen die Unwahrscheinlichkeit einer eigentlichen Kastenbedeutung der Lade ergeben, dennoch muß, da von den meisten Forschern an dieser Bedeutung festgehalten wird, hier eine Untersuchung des einschlägigen Materials vorgenommen werden.

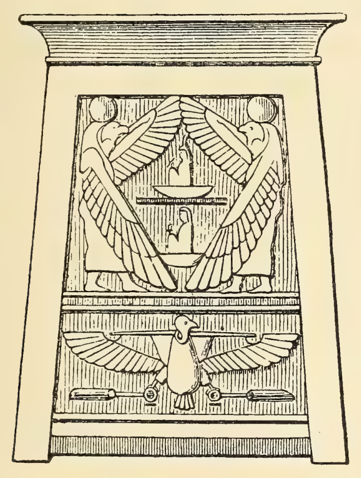


7. Ägyptischer Schrein für das Götterbild.

Man kann dabei scheiden zwischen den heiligen Kästen für Götterbilder und denen des Mysteriendienstes. Die ersteren werden vor allem bei Prozessionen verwendet. Die ägyptische Prozessionssitte hat Guthe[1] zur Erklärung der Lade herangezogen. Danach soll die Lade jenen Barken entsprechen, die man an Feiertagen in Ägypten umhertrug. Eine genaue Darstellung dieser Sitte findet man bei Erman a. a. O. S. 51 ff. Das Götterbild steht danach in einer Kapelle im Tempel[2], an Festtagen nimmt man es heraus und setzt es in einen Schrein[3] (Abb. 7), d. h. in einen von Vorhängen umgebenen

1. Geschichte des Volkes Israel ² S. 39.
2. Abbildungen bei Erman, a. a. O. Nr. 46. 47.
3. Daß dieser Schrein kein Kasten zu sein braucht, beweist das

Raum. Diesen Schrein stellt man auf eine Trage, die vielfach die Gestalt des in Ägypten natürlichsten Beförderungsmittels, des Schiffes, hat. So trägt man den Gott umher und stellt ihn schließlich auf einem altarförmigen Untersatz[1] zur Schau aus. Dort opfert, räuchert, betet man vor ihm, endlich werden die Vorhänge zurückgezogen, und das Volk begrüßt das Götterbild. Wohl bietet diese Sitte mancherlei Analogien zur Lade: die Szene, die sich vor jenem »Altar« abspielt, erinnert an I. Sam. 6.



8. Die auf dem heiligen Schiff stehende Lade (Ägypten).

Aber bei der ägyptischen Feier kommt es doch nicht darauf an, daß die Gottheit in einem Kasten verborgen, sondern vielmehr darauf, daß sie enthüllt und dem Volke gezeigt wird. Ein solcher Vorgang aber wird in den Erzählungen von der Lade nie berichtet; man kann also jenen ägyptischen Götterschrein nicht mit der Lade vergleichen. Ebensowenig ist als Parallele jene »auf dem heiligen Schiff stehende Lade« heranzuziehen, die Abb. 8 (nach Ohnefalsch-Richter, a. a. O. Taf. CXXXVIII, 3) wiedergibt. Denn alle heiligen Laden und Kästen des ägyptischen Kultes enthalten Götterbilder[2]. Daß nun ein

in Berlin (ägyptol. Sammlung 8708) aufbewahrte rekonstruierte, und so hier (nach Erman, a. a. O. Abb. 8) abgebildete Exemplar.

1. Vgl. Erman, a. a. O. Fig. 51. 2. Hier verdanke ich wieder vieles den Mitteilungen Professor Schäfers; übrigens hatte schon Meinhold I, S. 16 festgestellt, daß jene Barken ein Bild enthielten.

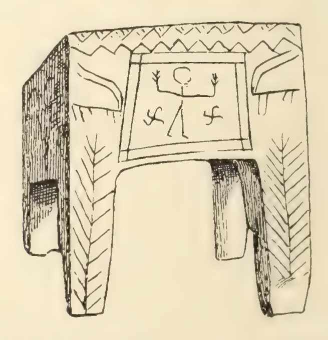
ikonischer Kult bei der Lade höchst unwahrscheinlich ist, wird im nächsten Kapitel nachgewiesen werden.

Auch außerhalb Ägyptens sind die heiligen Kästen, die ein Götterbild enthalten, nicht als Parallelen zur Lade zu betrachten, weil eben bei der Lade nichts auf Bilderkult deutet Eine Belegstelle für solche Kästen sei angeführt, Pausanias VII, 19, 3: danach soll, als die Griechen nach der Einnahme von Troja die Beute teilten, Eurypylos, des Eumäon Sohn, einen Kasten mit dem Bild des Dionysos erhalten haben, das von Hephäst gearbeitet und von Zeus dem Dardanus geschenkt war. Nach einer anderen Sage hat Äneas den Kasten bei seiner Flucht zurückgelassen, nach einer dritten endlich hat ihn Kassandra weggeworfen, damit er dem Griechen, der ihn finde, Unheil bringe. Eurypylos öffnete den Kasten, sah das Bild und wurde wahnsinnig[1]. Diese Sagen setzen voraus, daß es zur Zeit ihrer Entstehung solche Kästen gab.



9. Heiliger Kasten aus Idalion.

Hierher — oder in die folgende Kategorie von heiligen Kisten — gehören die Abb. 9 u. 10[2] wiedergegebenen Kästen aus Idalion und Athienu. Als Parallelen zur Lade hat Schwally[3] die bei vielen Völkern vorkommenden Fetischkästen herangezogen. Allein sie können gleichfalls nicht in Betracht kommen, denn ein fetischistischer Kult



10. Heiliger Kasten aus Athienu.

1. Erst nach Öffnung des Kastens! Wie anders Ussa bei der Lade!
2. Nach Ohnefalsch-Richter a. a. O. Tf. CXXXIII, 5b und 8.

bei der Lade ist, wie im achten Kapitel dargetan werden soll, unmöglich. Und jene mehrfach zitierte »analoge« Kriegssitte der Halmahera-Insulaner, die im ersten Kapitel S. 6, A. 1 beschrieben worden ist, könnte höchstens als bestätigende Analogie herangezogen werden. Hier gilt es aber, erst einmal einen grundlegenden Beweis dafür zu erbringen, daß die Lade ein Götterbildkasten nach Art der eben beschriebenen war, und das ist nicht möglich.

So bliebe noch die zweite Klasse der heiligen Kästen zum Vergleich, die *κίσται μυστικαί*; hierfür seien einige literarische Belegstellen angeführt[1]. Eine Erwähnung von Mysterienkisten findet sich bei Ovid, de arte amatoria II, 609:

Condita si non sunt Veneris mysteria cistis ...[2]

Auf welchen Kult sich solche Stellen beziehen können, gibt Catull an, wenn er bei der Beschreibung des Thiasus, mit dem sich Bakchos der schlafenden Ariadne naht, schreibt (carmen LXIV, 259 f.):

Pars obscura cavis celebrabant orgia cistis,
Orgia, quae frustra cupiunt audire profani[3].

Man nimmt wohl mit Recht an[4], daß in diesen Kästen Symbole der Fortpflanzung verborgen waren. Der zweite Vers der zitierten Stelle deutet auf die Zugehörigkeit zu den Mysterienkulten.

Gleichfalls auf den Bakchoskult bezieht sich eine Stelle bei Valerius Flaccus II, 265, wo Hypsipyle ihren Vater Thoas als Dionysos verkleidet; dabei werden die plenae tacita formidine cistae erwähnt. Ebenfalls auf die Bakchoskisten weist Nonnos IX, 127 hin; vielleicht kommt hier auch Horaz c. I, 18, 11 in Betracht.

Über den Inhalt der mystischen Kisten, die wir bis jetzt bei den Bakchosfeiern gefunden haben, gibt Clemens Alexan-

1. Vielleicht werden diese Kisten als Bestandteile des bakchischen Mysteriendienstes schon Demosthenes de cor. 260 erwähnt, wenn dort *κιστοφόρος* statt *κιττοφόρος* zu lesen sein sollte. Vgl. hierzu und zum folgenden Jahn, Die cista mystica, Hermes III, S. 317 ff.

2. ... sind der Venus Mysterien nicht geborgen in Kästen ....

3. Diese begingen mit hohlen Kästen mystische Feiern,
Die vergebens begehrt der Ungeweihte zu hören.

4. Schon Doering in seiner Ausgabe (London 1820) z. St. bezieht die Stelle auf einen im Kasten liegenden Phallus.

drinus im zweiten Kapitel des »Protreptikos« Auskunft. Er schildert darin die in der Regel obscönen Mysterien der Heiden. Dabei wird eine Kiste erwähnt[1], in welcher die Schamteile des Dionysos (des lydischen Atys) von den beiden Kabiren den Tyrrhenern zur Verwahrung übergeben wurden[2]. Weiter[3] bezeichnet Clemens als Erkennungszeichen der eleusinischen Mysterien die Worte: *ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην*[4]. Bei einer Beschreibung der heiligen Kästen nennt Clemens[5] — offenbar als ihren Inhalt — die *ἄρρητα*, die geheimen Dinge des Mysterienkults. Sie bestehen in einem Schoten tragenden Gewächs (Sesama)[6], in Kuchen in Pyramiden- und Kugelform, in Kürbis, Salzkörnern, Schlangen, Granatäpfeln, Dolden und Efeu. Endlich nennt er noch die Symbole der Themis[7], Wurzkraut, eine Fackel, ein Schwert und einen Kamm als Symbol der weiblichen Genitalien (*κτεὶς γυναικεῖος, ὅ ἐστιν, εὐφήμως καὶ μυστικῶς εἰπεῖν, μόριον γυναικεῖον*[8]).

Wir finden also deutlich eine Beziehung des Inhalts jener Kisten auf die Fortpflanzung; dem entsprechend finden wir diese Kisten auch in den Bakchosmysterien. In diesem Sinn erscheinen sie auf den Werken römischer Kunst. Die Kistophorenmünzen[9] stellen sie als runde geflochtene Büchsen mit flachem Deckel dar.

Für den Demeterkult bezeugt das Vorhandensein von heiligen Kästen Pausanias X, 28, 3, wo es bei der Schilderung von

---

1. Protreptikos II, 19. 2. Vgl. die Erzählung des Nikolaus von Damascus hist. univ. 19, pg. 95f. von der Einführung der eleusinischen Mysterien in Milet. 3. Protreptikos II, 21.

4. Ich fastete, genoß das Getränk, nahms aus dem Kasten, ... und tat's in den Korb und aus dem Korb in den Kasten. *ἐργασάμενος* (..... in der Übersetzung) das man früher in *ἐγγευσάμενος* änderte, bezieht Dieterich (Mithrasliturgie 1903, S. 125f.) auf eine unzüchtige Handlung, die mit dem dem Kasten entnommenen Gegenstand (einem Phallus?) vorgenommen wurde. 5. a. a. O. II, 22. 6. Vgl. für die Übersetzung Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus ², I, S. 483. 7. Es ist fraglich, ob hier nicht ein Versehen vorliegt, und die Stelle auf Thesmophorien zu beziehen ist, vgl. Jahn, a. a. O. 8. Der weibliche Kamm, d. i. die mystisch-euphemistische Bezeichnung für die weiblichen Genitalien. — Eusebius, praep. ev. II, 3 zitiert diese Stelle. 9. Vgl. Jahn, a. a. O. S. 323 und F. A. Voigt Art. »Dionysos« (Mysterien) bei Roscher.

Polygnots Gemälde der Unterwelt in Delphi von der im Kahn des Charon fahrenden Kleoboia heißt: ἔχει ἐν τοῖς γόνασι κιβωτὸν, ὁποίας ποιεῖσθαι νομίζουσι Δήμητρι[1]. Die Demeterkiste scheint sich von der bakchischen durch das Vorhandensein von Füßen unterschieden zu haben[2]. μυστικὰς κοίτας erwähnt Plutarch (Phoc. 28) bei den eleusinischen Mysterien in Athen[3]; Apuleius im »goldenen Esel« XI, 11 berichtet bei der Beschreibung der großen Isisprozession von einer Kiste, in der die Geheimnisse der Isisreligion verwahrt werden (secretorum capax). Durch diese Stelle und durch Tibull., I, 7, 47

> et tyriae vestes et dulcis tibia cantu
> et levis occultis conscia cista sacris[4]

wird der Gebrauch von heiligen Kisten für die Isis- und Osirismysterien, wenigstens in ihrer römischen Form, bezeugt.

Nun ist aber über das Verhältnis der Lade zu jenen Kästen[5] folgendes zu urteilen:

1. Die Lade war zwar ein unter Umständen Verderben bringendes, aber in keiner Weise ein geheimes Heiligtum. Man denke an Erzählungen wie die vom Jordandurchgang, wo das ganze Volk an der Lade vorbeizieht oder an ihre Eigenschaft als Kriegspanier, und man wird zu dem Schluß kommen: die Lade ist recht eigentlich ein öffentliches Volksheiligtum. Dagegen kann man auch nicht I. Sam. 6 19 geltend machen, denn dort ist ein neugieriges, unehrerbietiges Anstarren des Gottessitzes d. h. des Gottes selbst gemeint; der Lade geziemte eben kultische Verehrung von jedem, der sie zu betrachten wagte[6].

---

1. Sie hält auf den Knien eine Lade, wie sie wohl der Demeter angefertigt werden.

2, Vgl. Welcker, Zeitschrift für Geschichte und Auslegung der alten Kunst I, 1818. Tf. II, 8 u. S. 97f.

3. Die weiteren Nachweise für Griechenland s. Jahn a. a. O.

4. Purpurgewänder auch und süß erklingende Flöten
   Schlichte Kisten dabei, heimlicher Feiern Gerät.

5. Daß die heiligen Kästen der Südseeinsulaner und amerikanischer Völker aus methodischen Gründen hier nicht in Frage kommen, ist klar. Denn sie können für die Lade Israels unter keinen Umständen etwas beweisen, da der zwischen jenen Völkern und Israel bestehende Unterschied der Religionsstufe ein viel zu großer ist.

6. Vgl. im Katholizismus den Altar, auf dem die Hostie steht.

2. Kein einziger Bericht im Alten Testament bringt die Lade in irgend einen Zusammenhang mit der Fortpflanzung, einer Fortpflanzungsgottheit oder den ihr eigentümlichen Symbolen. Auch darum kann die Lade mit den *κίσται μυστικαί* nicht in Beziehung gesetzt werden[1].

Das Resultat dieser Übersicht ist also zunächst ein negatives: was wir über heilige Kästen bei den alten Völkern wissen, bietet keine Analogie zur Lade. Aber es bleibt nun noch die Schwierigkeit zu lösen, die in dem Worte ארון liegt. Ist das Resultat jener Untersuchung über heilige Kästen geeignet, die Thronansicht in indirekter Weise zu stützen, so müssen wir doch fragen: Warum nannte Israel sein Heiligtum ארון, wenn es ein Thron war? Zunächst fragen wir: ist es überhaupt möglich, daß die Israeliten Jahrhunderte lang einen Gegenstand ארון benannten, der von ihnen als Thron angesehen wurde? Diese Frage hat Meinhold (II) auf Reichels briefliche Anregung hin mit einem rein sprachgeschichtlichen Nachweis beantwortet Er weist darauf hin, daß sehr oft Gegenstände ihre Bezeichnung einer Äußerlichkeit, ja einer — vielleicht zufälligen — Ähnlichkeit verdanken. Von den Beispielen, die er anführt, seien folgende hervorgehoben, die Parallelen zur Benennung eines Throns als »Kasten« bieten. Der homerische Ausdruck *σάκος* (Sack) für Schild ist diesem wegen seiner sackförmigen Gestalt gegeben, und wenn die Lacedämonier ihren Schild *φιάλα* (Schale) nennen, so liegt dem gleichfalls der Gedanke an die Gestalt des Schildes zu grunde. Das Wort »Chaise« als Bezeichnung eines stuhlförmigen Wagens gehört auch hierher. Und Kanapee (von *κωνωπεῖον* Mückennetz) nennen wir unser Sofa noch heute, obwohl der ursprünglich den Namen gebende Teil in unseren Zonen fortgefallen ist. »Flügel« für ein Klavier, »Frosch« für das Ende des Violinbogens und vor allem »Büchse« für ein Gewehr sind weitere der von Meinhold angeführten Beispiele. Man könnte wohl noch erinnern an »Fuchsschwanz« als Bezeichnung

1. Auch der von Plutarch, de Iside et Osiride 39 erzählte, am Trauerfest des Osiris übliche Brauch kann für unsern Zweck nicht herangezogen werden. Dort spielt allerdings ein Kasten eine Rolle, aber der Ton liegt auf der mit diesem Kasten vorgenommenen Handlung, während in Israel die Lade selbst die Hauptsache für den Frommen ist.

einer Säge; ferner daran, daß der Klempner »Fäuste«, der Kupferschmied »Krausköpfe« und »Körner« kennt. Das alles sind Gegenstände, die nach der Gestalt benannt sind; deren Gestalt also wohl als auffällig, nicht von vornherein durch die Bedeutung des Gegenstandes gegeben, erscheint. Alle diese Beispiele, deren Zahl sich mit Leichtigkeit vermehren läßt, bezeugen einen sprachgeschichtlichen Vorgang, im Verlaufe dessen man Dinge nach einer äußeren Eigenschaft benennt, die sie — vielleicht im Gegensatz zu anderen Gegenständen derselben Gattung — auszeichnet, die aber nicht von vornherein durch ihre Bestimmung gegeben ist. Ein Beispiel dieses Vorgangs — also keine seltsame Tatsache — wäre es, wenn man in Israel den Jahvethron ארון nannte.

Etwas anders liegt die Sache, falls man mit dieser Benennung noch einen Zweck verband. Einen solchen glaubt Reichel (II) gefunden zu haben. Er betrachtet den Namen ארון als Deckname, der aus einem zufälligen oder absichtlichen Mißverständnis der ursprünglichen Thronbedeutung heraus entstanden sei. Die Lade wäre nämlich im Stil eines ägyptischen Kastenthrones gebaut worden; später hätten die Israeliten aber nach phönizischem und »chaldäischem« Stil gearbeitet; da sei ihnen die Lade geheimnisvoll erschienen. Schließlich hätten sie die Auskunft gefunden, der Gesetzestafeln wegen sei sie so kastenartig gestaltet: die Thronbedeutung sei auf diese Weise verschwunden. Den Namen ארון hätte die Lade erhalten, als man nicht mehr erkennen konnte, daß sie ein Thron in ägyptischem Stil war. Was den von Reichel angenommenen Gegensatz zwischen ägyptischer und babylonischer Kunst (wie wir wohl besser Reichels »chaldäischen« Stil benennen) anlangt, so ist derselbe in diesem Punkte nicht vorhanden, da, wie nachher gezeigt werden wird, auch die vorderasiatische Kunst einen Kastenthron kennt, die nach babylonischer Art arbeitenden Israeliten also den ägyptischen Kastenthron nicht zu verkennen brauchten. Und andrerseits scheint der Name ארון[1] der Lade von altersher anzuhaften, also nicht erst von einer späteren Generation gegeben zu sein.

---

1. Nebenbei sei erwähnt die Vermutung, daß אֲהָרֹן eine Abstraktion des ארון sei (H. Winckler, Geschichte Israels I, S. 72, A. 2), die sich aber durch nichts erweisen läßt.

Voraussetzung aller dieser Erörterungen war, daß die Lade, der Jahvethron, auch eine kastenförmige Gestalt gehabt habe. Mit diesem Punkt haben wir uns jetzt zu befassen und die Frage aufzuwerfen: ist das Vorkommen kastenartiger Throne in der Antike häufig, vor allem in den Ländern, deren Kulturen Israel beeinflußt haben?

Bereits Meinhold, a. a. O. II, S. 598 hat diese Frage, was Ägypten anlangt, zu beantworten versucht; er hat aber darin geirrt, daß er die beiden Sitztypen Ägyptens auch sachlich in Götterthrone und gewöhnliche Sitze unterschied.

Auch wir beginnen mit Ägypten. Wir finden auf den Denkmälern hauptsächlich zwei Typen von Sitzen. Der erste hat für uns wenig Interesse: als Sitz dient eine Platte, die auf vier Tierfüßen nachgebildeten Beinen ruht. Diese Art finden wir z. B. in den Pyramiden von Gizeh[1]. Anders die zweite Form: sie besteht aus einem Kasten; auf der einen Seite ist eine Rücklehne angebracht, die sich jedoch nur wenig über den eigentlichen Sitz erhebt. Die Wange des Kastens zeigt in der hinteren unteren Ecke ein Viereck, das auf einigen Abbildungen leer ist, auf anderen ein Zeichen enthält, das die Vereinigung von Unter- und Ober-Ägypten bedeutet (Ruder und Lotosblume)[2]. Der Thron dient Göttern, Königen und Toten. Es seien einige der bekannteren Denkmäler genannt, auf denen der Kastenthron in der geschilderten Weise dargestellt ist: die Memnonskolosse[3] zeigen ihn, ferner die Felseninschriften von Hamamat[4], und der Tempel von Wadi Sebua, von dessen Darstellung des Sonnenschiffs hier eine Abbildung gegeben sei (Abb. 11[5]). Weiter finden sich solche Throne noch in Dêr-el-Medîna (10. Grab)[6], in Karnak[7], in Qrna[8], in den Tempeln zu Amada, Semneh, Kummeh, Luxor, Elkab u. a.[9] Von der großen Verbreitung dieser

1. Vgl. Lepsius, Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien II, 85.

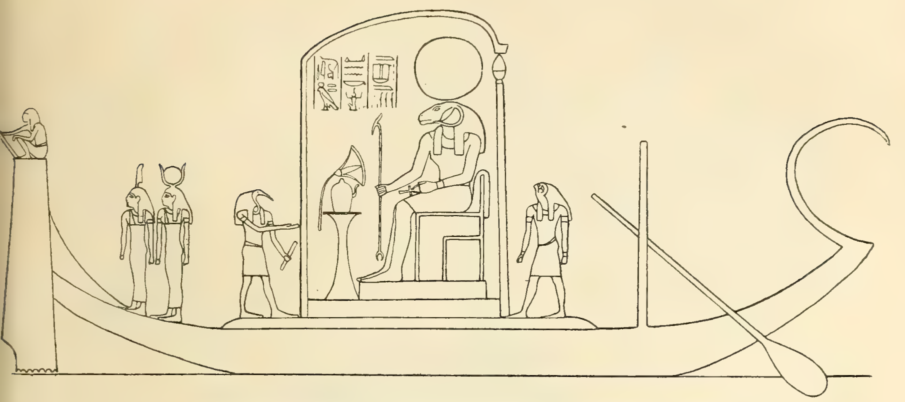
2. Daß hier ein Türchen angebracht wäre (Meinhold II, S. 598), ist bei den gewöhnlichen Thronen ausgeschlossen. Woher Meinholds Abbildung jener Figur auf dem Viereck stammt, ist mir unbekannt. Die mir bekannten Denkmäler zeigen eine wesentlich andere Figur (vgl. Erman Abb. 73 nach dem Berliner Papyrus 3008).

3. Lepsius, a. a. O. I, 91. 4. Ebenda II, 115.

5. Nach Erman, a. a. O. Abb. 8. 6. Lepsius, a. a. O. III, 2.

7. Ebenda III, 15. 8. Ebenda III, 25.

9. Ebenda III, 45. 46. 50. 74. 80.



11. Das Sonnenschiff aus dem Tempel von Wadi Sebua.

Art Sitze bis in die jüngere und jüngste Zeit hinein geben die Abbildungen bei Erman[1] Kunde. Daneben kommen nun auch Typen von Thronsitzen vor, welche in keins dieser Schemata passen. Von Kastenthronen seien noch die mit nach vorn abgeschrägter Sitzplatte z. B. in der Jubiläumshalle zu Hamamat[2] und auf Grab 2 in Benihassân[3] erwähnt, sowie vor allem die Sitze des Königs Amenophis IV. und seiner Gemahlin auf dem bekannten Berliner Kalksteinrelief[4]: richtige Kästen ohne Lehne mit Kissen obenauf.

In der babylonisch-assyrischen Kunst finden wir Stühle mit vier Beinen und bequemer Lehne, oft reich verziert, die Füße in Anlehnung an Tier- und Pflanzenmotive ausgeschmückt. Ein schönes Beispiel hierfür bietet die sogenannte Gartenszene[5], ein Relief aus Kujundschik, das Assurbanipal mit seiner Gemahlin beim Gelage zeigt. Aber doch kommen auch in der babylonisch-assyrischen Kunst Kastenthrone vor. Zunächst ein schmuckloser Typus: ein einfacher Kasten, dessen Sitzplatte zu beiden Seiten etwas über steht und dessen Wange Rechtecke, ineinander angeordnet, zeigt. Diese Art Thron sei veranschaulicht durch einen sogenannten »Grenzstein« aus der Zeit

---

1. Abb. 8, 11, 20, 21, 28, 41, 73 (ähnlich 74), 81, 121, 124, 127, 131, 151.

2. Erman, a. a. O. Abb. 51. 3. Lepsius, a. a. O. II, 126.

4. Berliner ägyptologische Sammlung 14145. Abb. bei Erman a. a. O. Nr. 59 und bei Jeremias a. a. O. Nr. 69.

5. Bezold, a. a. O. Abb. 95. 96. Jeremias, a. a. O. Abb. 106.

Nebukadnezars I., wo derselbe sich auf der zweiten Reihe von unten befindet (Abb. 12)[1]. Eine Anzahl berühmter Bildwerke zeigt uns diesen Typus: vor allem ist hier der Thron des Sonnengottes auf dem Hammurabi-Block zu erwähnen[2]. Und nun zeigt sich eine auffällige Tatsache: die Tierkreisbilder, die wir oben auf dem abgebildeten Grenzstein gewahren, zeigen genau dieselbe Thronform. Wir haben also hier kosmische Throne zugleich als Kästen oder Häuser. Weitere Parallelen dazu finden sich auf einem anderen Grenzstein aus der Zeit des Marduknadinachi[3], sowie auf einem dritten aus der Zeit des Mero-



12. »Grenzstein« aus der Zeit Nebukadnezars I.

1. Nach Jeremias a. a. O. Abb. 1.

2. Bezold Abb. 35; kleine, aber sehr gute Abbildung bei Jeremias a. a. O. Abb. 82. — Vgl. den hethitischen Zylinder bei Ohnefalsch-Richter, a. a. O. CXV, 2.

3. Bezold, a. a. O. Abb. 42.

dachbaladan[1]. Diese einem Thron gleichenden Häuser scheinen also nicht zu den Seltenheiten zu gehören.

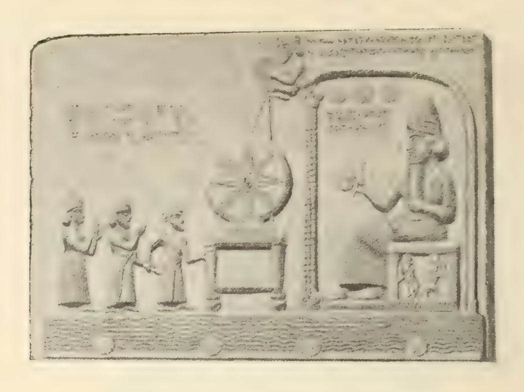
Der schmucklose Kastenthron zeigt sich noch in anderer Form, teils mit, teils ohne Lehne auf Kalkstein-Votivtafeln aus Nuffar[2], auf der im Louvre befindlichen Darstellung des altsumerischen Stadtkönigs Urnina von Telloh[3] und — mehr oder minder deutlich erkennbar — auf einer Reihe von babylonischen Siegelzylindern, vor allem auf der neuerdings u. a. auch von Friedrich Delitzsch[4] als Sündenfall bezeichneten Darstellung[5], weiter auf dem S. 79f. erwähnten, von Tomkins publizierten Zylinder[6] und zahlreichen anderen[7].

Daneben treffen wir vereinzelt auch einen dritten Throntypus an, der reich mit Figuren geschmückt, dessen Grundform jedoch gleichfalls ein Kasten ist. Wir finden ihn z. B. auf der in Abb. 13 wiedergegebenen Darstellung des Sonnengottes von Sippar aus der Zeit des Nabupaliddinna[8]; auch hier sieht man auf der Seitenansicht zwei (im ganzen sind es wohl vier) Wesen als Thronträger an einem Kastenthron, der noch dazu kosmische Bedeutung hat[9]: Zug um Zug erinnert hier alles an die Lade. Auch der reichgeschmückte Thron, auf dem Sanherib sitzt, während er die Beute von Lachisch empfängt (Relief von seinem Palast)[10], ist wohl ein Kasten. Auf den Thron wird in der Inschrift besonders hingewiesen[11]. Einen verwandten Typus, ohne Seitenlehne, bei dem infolge dessen das kastenartige noch mehr

---

1. Bezold, a. a. O. Abb. 53.
2. Bezold, Abb. 29 nach H. V. Hilprecht, The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania.
3. Bezold, Abb. 31 nach Hilprecht, Recent Research in Bible Lands.
4. Delitzsch, Babel und Bibel I, S. 37.
5. Bezold, a. a. O. Abb. 78. Delitzsch, Babel und Bibel I, Abb. 39.
6. Jeremias, Abb. 124; Delitzsch, Abb. 49.
7. Vgl. vor allem Menant, Glyptique orient., z. B. I, pl. IV, 2.
8. Nach Guthe, Kurzes Bibelwörterbuch, Abb. 38.
9. Denn der Thron steht über den Wassern, aus denen man sich den Himmel gebildet denkt, vgl. Gunkel, Psalmen², S. 197.
10. Layard, A second series of the Monuments of Niniveh, London, 1853, Tf. 13.
11. »Sanherib, der König der Welt, der König von Assyrien, ließ sich auf seinem festen Thron nieder und hieß die Beute der Stadt Lachisch an sich vorüberziehen«.

hervortritt, zeigt ein anderes aus demselben Palast stammendes Relief[1].



13. Der Sonnengott von Sippar.

Im übrigen läßt sich gerade in der babylonisch-assyrischen Kunst nicht immer mit Bestimmtheit sagen, ob der dargestellte Thron ein Kasten ist oder nicht. So kann man z. B. zweifeln bei der von Ohnefalsch-Richter[2] abgebildeten Götterprozession. Die bekannte Gudeastatue[3] sitzt nicht auf einem Kastenthron, obwohl der Block die Gestalt eines Kastens hat; vielmehr sind auf dessen Wange deutlich die Stuhlbeine markiert, der Künstler hat sie nur aus Zweckmäßigkeitsgründen (um der Haltbarkeit willen oder für die Inschriften) nicht herausgearbeitet. Ähnlichen Monumenten, bei denen die Stuhlbeine lediglich nicht herausgearbeitet sind, begegnen wir übrigens auch in Ägypten[4]. Andrerseits ist wichtig, festzustellen, daß sich auch manche Kästen in der Form den Sitzen nähern, wie Abb. 10 (S. 90) zeigt.

Übrigens sei zum Schluß darauf aufmerksam gemacht, daß sich Kastenthrone auch in anderen Kulturen finden. Doch können wir von einer Aufzählung weiterer Beispiele absehen, weil schon durch das beigebrachte Material die Antwort auf unsere Frage geliefert ist: es ist die Möglichkeit bewiesen, daß Israel sich ein kastenförmiges Heiligtum als Thron seines Gottes dachte.

1. Layard, a. a. O. Tf. 36.

2. CXCIV, 1a und b, vgl. Layard, The Monuments of Niniveh, London 1849, Tf. 65. 3. Bezold, Abb. 94.

4. Beispiele: Ägyptologische Sammlung zu Berlin 2302 und 14277.

Damit ist rein sprachlich das Wort ארון erklärt und — man möchte sagen tektonisch — die Kastengestalt für den Jahvethron festgestellt. Bis zu diesem Punkt können wir Beweise liefern. Was darüber hinausgeht, wird mehr oder weniger Hypothese bleiben, es sei aber doch ausgesprochen, weil es vielleicht manches an der Lade verdeutlichen kann. Es handelt sich um die kosmische Bedeutung der Lade, die sich zwar wahrscheinlich machen, aber nicht in ihrem ganzen Umfang zwingend beweisen läßt.

Wir machen uns noch einmal die Momente klar, die uns darauf geführt haben, eine solche Bedeutung der Lade zu vermuten. Zuerst wurde unser Augenmerk bei Betrachtung der Ezechielvision auf eine solche Möglichkeit gelenkt. Denn wir fanden, daß der Ezechielvision der Gedanke an die Lade, den Thronsitz Jahves, zu grunde lag. Es ließ sich auch erweisen, daß die Ezechielvision im Grunde nichts anderes in visionärer Form zur Darstellung brachte als das Thronen Jahves auf dem Himmel. Damit war dann die Vermutung gewonnen, daß die Lade eine Darstellung des Himmels als des kosmischen Thrones Jahves sei. Und wenn wir aus den alten Quellen die Gewißheit entnommen hatten, daß Kerubfiguren an der Lade angebracht gewesen seien, so ließ sich dieses Ergebnis gut mit der kosmischen Bedeutung der Lade vereinen: wir glaubten, in den vier Keruben die Träger der vier Himmelsecken sehen zu können. Auch einige der religionsgeschichtlichen Parallelen zur Lade wiesen auf die kosmische Bedeutung solcher Heiligtümer hin. So durften wir in den Sonnenwagen Abbilder des himmlischen Sonnengefährts erkennen und nach dieser Analogie auch bei anderen heiligen Wagen kosmische Bedeutung mutmaßen. Endlich konnten die in Abb. 12 und 13 wiedergegebenen Denkmäler unsere Vermutung nur bestärken: Gestirne bewohnen die thronartigen Kastenhäuser auf den Grenzsteinen, und der Kastenthron des Sonnengottes von Sippar steht auf den himmlischen Gewässern.

Nun erhebt sich die Frage: läßt sich — vielleicht von den babylonischen Denkmälern aus — die kosmische Bedeutung der Lade näher bestimmen? Der Versuch, der zur Lösung dieser Frage von Winckler[1] unternommen worden ist, sei hier der Voll-

---

1. Hugo Winckler, Geschichte Israels II, S. 95.

ständigkeit halber wenigstens registriert, obgleich sich seine Richtigkeit wohl schwerlich mit unsern Mitteln wird erweisen lassen. Winckler sieht in der Lade den Kasten des Tammuz und bringt die Lade dadurch mit jenem großen Mythenkreis in Verbindung, der sich im alten Orient an Leben und Sterben des Jahr- oder Tagesgottes knüpft. Es ist nicht zu leugnen, daß diese Vermutung auch im Zusammenhang mit der Meinung, die Lade sei ein Thron, etwas sehr Verlockendes hat: der lebende Gott würde auf dem Kasten thronen, der tote im Kasten liegen[1]. Allein wir können den Zusammenhang der Lade mit Tammuz (oder in Ägypten Osiris) nicht beweisen; vielmehr muß für uns die Frage: steht die Kastengestalt des Jahvethrones in irgend welchem Zusammenhang mit seiner kosmischen Bedeutung? bei den vorhandenen Mitteln der Wissenschaft offen bleiben.

Auf dem weiten Weg, den wir in diesem Kapitel gegangen sind, haben wir gesehen, daß die Lade sich als Kastenthron gut einfügt in die religiösen Vorstellungen der Antike. Von diesen sind einige, für die Lade besonders wichtige, noch näher zu erörtern.

---

8. Die Lade in der Religionsgeschichte.

Es sind hier noch einige allgemeine religionsgeschichtliche Probleme zu untersuchen, deren Erwägung im Verlauf der Betrachtung bis jetzt nicht möglich war, und die doch mit der Vorstellung von der Lade, wie wir sie jetzt festgestellt haben, im engsten Zusammenhang stehen. Unter den hier zu behan-

1. Einige Beispiele für den weiten Umfang des Gebiets, auf dem wir dieses Motiv finden: Noah in der Arche — der Mosesknabe — der bekannte Sagenzug, daß der Tote sich auf seinen eigenen Sarg setzt — die Märtyrer des Katholizismus, die auf dem Altar verehrt werden und unter ihm begraben liegen.

delnden Fragen steht obenan die nach dem bildlosen Kult, die Frage: können wir einen solchen Kult, wie er doch vor der Lade als Jahvethron geübt sein müßte, um die entsprechende Zeit wirklich voraussetzen?

Zunächst soll die Frage gar nicht speziell für Israel beantwortet werden, wir wollen vielmehr dem Vorkommen bildloser Kulte vor und neben dem Bilderdienst in den antiken Religionen überhaupt nachspüren. Das Material können uns hier naturgemäß weder Ägypter noch Babylonier liefern, denn zu der Zeit, wo wir einen Einblick in das Leben dieser Völker gewinnen, sind sie bereits auf einer Stufe der Entwicklung angekommen, auf der das Götterbild zu etwas selbstverständlichem bei ihnen geworden ist. Am besten können wir den bildlosen Kult studieren bei Griechen und Römern. Ein kurzer Blick wenigstens sei auf die anikonische Götterverehrung unter ihnen geworfen, natürlich ohne daß wir damit für die Lade einen geschichtlichen Zusammenhang mit jenen Völkern behaupten wollen, denn ein solcher dürfte sich für die alte Zeit schwerlich beweisen lassen.

Es ist eine heute ziemlich allgemein befürwortete Ansicht, daß der Kultus der Griechen in vorhomerischer Zeit bildlos gewesen ist[1]. Es war das die Phase der Religion, wo sie sich vom Fetischismus zu einer höheren Auffassung erhob, wo man der Gottheit unter freiem Himmel Altäre errichtete und im Rauschen der Bäume, im Wehen des Windes, im Krachen des Donners ihr Nahen vernahm. Allgemein bekannte Beispiele und Zeugnisse für die Bildlosigkeit des hellenischen Kults seien hier nicht erst angeführt, es soll vielmehr nur auf einige neuere Funde aufmerksam gemacht werden, die in dieser Hinsicht wichtig scheinen. Karo[2] hat einen Bericht über die altkretischen Kultstätten gegeben, mit denen Hogarth[3] und Evans[4]

---

1. Anders Holwerda bei Chantepie II, S. 250: »daß der Kultus in mykenischer Zeit bildlos gewesen sei, ist eine fast zum Dogma gewordene, dennoch durch nichts begründete Meinung«. Vgl. dagegen das oben über Kreta Gesagte und Tiele, Kompendium der Religionsgeschichte übers. von Weber, 3. Aufl. von Söderblom, 1903, S. 331.

2. Archiv für Religionswissenschaft VII, S. 117ff.

3. Hogarth, The Dictaean Cave (Annual of the British School at Athens, VI, S. 94—110).

4. Evans in »Journal of Hellenic Studies« 21, S. 99ff.

uns zuerst bekannt gemacht haben. Daraus geht hervor, daß sich weder in der diktäischen Höhle noch im Palast von Knosos Spuren eines bildlichen Kultus finden. Die »Idole« in der Kapelle des genannten Palastes sind keine Kultbilder; das beweist schon ihre freie und unregelmäßige Aufstellung auf dem Altar. Ihre Existenz ist aber wichtig: sie zeigt, daß das Volk bereits auf einer Kulturstufe stand, auf der die technische Möglichkeit eines Kultbildes gegeben war. Es lag also nicht am Nichtkönnen, sondern am Nichtwollen, daß man ein solches Bild nicht anfertigte. Eine eigentümliche Scheu, scheint es, hielt davon ab. Daraus ergibt sich nun einmal, daß dieser anikonische Kult nicht etwa im Grunde ein verkappter Fetischismus ist, andrerseits, daß das Vorhandensein eines Kultbildes an der einen Kultstätte sich mit dem Bestehen des anikonischen Kults an der anderen verträgt. Diese Erscheinung finden wir nun auch in Griechenland; der bildlose Kult hat sich noch lange zu einer Zeit behauptet, die auch schon Kultbilder kannte. Als Beweise dafür nennt Karo a. a. O. den delphischen Omphalos, den Zeus *Καππώτας* von Gythion, den Zeus *Κεραυνός* in Matineia und den Eros von Thespiai.

Wie steht es nun mit Rom? Bekannt ist jene Nachricht des Terentius Varro[1], nach der die Römer länger als 170 Jahre bildlosen Kult geübt hätten. Worauf sich diese Zahlenangabe bezieht, ist unschwer zu erraten. Varro meint offenbar die Königszeit bis Tarquinius Priscus, dem die Gründung des kapitolinischen Jupitertempels zugeschrieben wird. Nun operiert aber die römische Königsgeschichte mit viel zu kleinen Zahlen[2]. Wir können demnach die Dauer des bildlosen Kults in Rom auf mehrere Jahrhunderte schätzen; erst der Einfluß griechischer Religion, der sich, zum größten Teil durch etruskische Vermittelung, gegen das Ende der Königszeit in Rom bemerkbar macht, hat das Götterbild allgemein in Gebrauch gesetzt[3].

Damit ist die Möglichkeit eines bildlosen Kults auf einer Stufe der Religion bewiesen, die zwischen Fetischismus und

---

1. Vgl. Augustin, de civitate Dei IV, 31.

2. Vgl. Wissowa, römische Götterbilder, Vortrag auf der Philologenversammlung in Dresden (Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum, Geschichte und deutsche Literatur 1898, 1. Abt. 3. Heft).

3. Vgl. Holwerda bei Chantepie II, S. 459.

Animismus auf der einen und dem ikonischen Kult auf der andern Seite liegt[1].

Was ergibt sich nun aus diesem Überblick für die Lade? Es ist einmal die Möglichkeit eines bildlosen Kults neben dem Bilderdienst festgestellt. Wir müssen nach den alten Berichten über die Lade einen solchen anikonischen Kult auch für Israel annehmen. Neben ihm hat es zu der Zeit, wo Israel in Kanaan weilte, auch ikonischen Kult gegeben, und darum ist der anikonische Kult vor der Lade von dem bilderfreien Kult, wie ihn das Deuteronomium erstrebt, wohl zu unterscheiden. Dieser schließt alles anders geartete aus, jener verträgt sich mit anderen Kulten. Ist dies Nebeneinander psychologisch zu erklären?

Vielfach verweist man heute bei der Deutung religionsgeschichtlicher Phänomene auf die Vorstellungen der Kinder beim Spiel[2]. Es mag darum als methodisch berechtigt erscheinen, auch hier einen solchen Versuch zu wagen, dem natürlich nur die Bedeutung einer Erklärung, nicht die eines Beweises zukommen kann. Wenn ein Kind für sich allein »Eisenbahn spielt«, so sind zwei Fälle möglich: entweder setzt das Kind Puppen in einen kleinen nachgebildeten Eisenbahnzug und fährt ihn im Zimmer umher. Dabei steht es selbst außerhalb des

---

1. Von besonderer Wichtigkeit ist dieser Befund für den Thronkultus. Es erhebt sich nämlich die Frage: Was war der **Altar** zu der Zeit, wo er mit dem Götterbild noch nicht in Beziehung stand? Es sei hier lediglich darauf verwiesen, daß Reichel I, Kap. 2, mit Rücksicht auf die Altäre in Stufenform diese Frage dahin beantworten zu können meint, daß Altäre ursprünglich vielfach als Throne gedacht seien (Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer[2] 1898, S. 13f. ist derselben Ansicht). So zeigt z. B. ein unteritalisches Vasenbild, das eine Komödienszene darstellt, eine Libation auf der Unterstufe eines Altars, während die Oberstufe leer bleibt (Reichel I, Fig. 12): dort ist also vermutlich die Gottheit gedacht. Reichel hat einen Thronaltar sogar auf einem »chaldäischen« Zylinder zu finden gemeint (Reichel I, Fig. 16). Die Frage ist jedenfalls noch nicht spruchreif; es genüge, hier auf sie und den Zusammenhang von Thronkult und bildlosem Kult aufmerksam gemacht zu haben. (Übrigens ist die Ableitung des *βωμός* von *βαίνω* und *βῆμα* immerhin möglich, vgl. Prellwitz, Etymologisches Wörterbuch der griechischen Sprache[2], Göttingen 1905.)

2) Vgl. z. B. Richard Wünsch, Archiv für Religionswissenschaft VII, S. 103.

Vorgangs, es setzt die Dinge, mit denen es spielt, nur in Bewegung. Oder aber das Kind stellt Stühle nach Art eines Eisenbahnwagens zusammen und geht selbst zwischen diesen als Schaffner umher; es spielt selbst mit und — wie der kindliche Ausdruck lautet — »tut so, als ob Menschen auf den Stühlen säßen«. Ist das nicht eine Analogie zu jenen religionsgeschichtlichen Vorgängen? Entweder stellt der Fromme die Gottheit in einer das Original doch nicht erreichenden Figur dar[1]; das entspricht dem ersten geschilderten Fall; oder aber er bereitet ihr nur einen Thron, einen Sitz, ein Lager oder einen Wagen; dann »tut er so«, als ob die Gottheit, nicht irgend ein Abbild von ihr, sondern die wirkliche Gottheit selbst, sich auf diesem Thron niedergelassen hätte.

Mit einer solchen versuchsweise herangezogenen Analogie aus dem Leben des Kindes ist aber die Religionsstufe, auf der der bildlose Kult Israels vor der Lade steht, noch nicht genügend bestimmt. Denn dieser Kult und jenes kindliche Spiel treffen zwar im Effekt, aber nicht in den Motiven zusammen. Es ist vielmehr zu berücksichtigen, daß man sich nicht scheut, andere Figuren darzustellen, und nur die Gottheit selbst nicht abzubilden wagt; es ist zu fragen, warum wir auf jenen buddhistischen und altchristlichen Darstellungen, die uns die Vorstellung vom leeren Thron auch für jene Religionen bezeugten (vgl. S. 68f.), die Jünger abgebildet finden, statt des Meisters aber den leeren oder mit dem Symbol geschmückten Thron. Dasselbe Problem führen uns vielleicht die Adorantenfiguren jener oben erwähnten altkretischen Kultstätten vor Augen. Was die Lade selbst anlangt, so ist es auffallend, daß man an dem leeren Jahvethron, zu dem notwendiger Weise die unsichtbare Gottheit gehört, als Thronträger die Keruben figürlich abbildete.

Die genannten Momente bezeugen, wie gesagt, eine eigentümliche religiöse Scheu, die Gottheit abzubilden. Das läßt uns vermuten, daß diese Art bildlosen Kultes zu allererst allein existierte und erst im Lauf der Zeiten sich mit dem Bilderdienst vertragen lernte. Für die Religionsgeschichte Israels ist

---

1. Von der fetischistischen Stufe des ikonischen Kults, für die das eine Bild die Gottheit selbst bedeutet, muß man hier natürlicher Weise absehen.

aber die Existenz eines solchen bildlosen Kults vor dem ikonischen außerordentlich wichtig geworden. Die spätere bewußt bildlose Religion konnte an die Vorstellungen der alten Zeit anknüpfen und dadurch den Bilderdienst als Entartung brandmarken[1].

Zahlreiche Bemerkungen haben wir in den Berichten über die Lade gefunden, die darauf schließen lassen, daß vor der Lade geopfert und gebetet worden ist, man denke für das erstere an David, für das zweite an Hanna und Hiskia. Der mehrfach angegriffene, von Reichel verwendete Ausdruck »Thronkult« scheint demnach doch das richtige zu treffen. Der Sessel bleibt kein totes Gerät, wenn der Gott ihn berührt. Er wird dadurch heilig und als einzig sichtbares Zeichen der Anwesenheit einer göttlichen Macht Kultusobjekt an Stelle des Gottes, der unsichtbar auf dem Thron Gebet und Opfer entgegennimmt. So besteht ein großer Unterschied zwischen diesem Thronkult und dem Fetischismus, der im Gegenstand selbst seine Gottheit erkennt.

Bildlicher Kult und Fetischkult sind noch von einem anderen Gesichtspunkt aus als unmöglich mit der Lade verbunden hinzustellen; dieser Gesichtspunkt ist der der israelitischen Religionsgeschichte.

Der Tempel Salomos scheint sich nach allem, was wir wissen, gegen das Jahvebild ablehnend verhalten zu haben[2]. Das wird auch durch Ez. 8 5ff. für den salomonischen Tempel nicht widerlegt. Derselbe zeigt aber sonst eine starke Neigung zu bildlichem Schmuck, mag darum wohl auch von vielen Frommen anfänglich als unwillkommene Neuerung empfunden worden sein. So ist es um so bedeutsamer, daß wir kein Jahvebild im Tempel finden und wir dürfen daraus nach allem bereits Gesagten den Schluß ziehen, daß der jerusalemische Tempel eine Stätte des anikonischen Kultes war. Denn wäre in der Lade ein Jahvebild gewesen, so würde man sicher nicht der Versuchung widerstanden haben, auch noch andere Jahvebilder im Tempel aufzustellen.

Wie aber, wenn die Lade einen Fetisch barg? Es sind bereits bei der Besprechung der Stellen einzelne Gründe namhaft gemacht worden, die gegen eine solche Annahme sprechen[3];

---

1. In dieser Weise verfuhr z. B. das Deuteronomium, als es sich der Lade annahm (Dt. 10). 2. Stade, Biblische Theologie I, § 58, S. 121.
3. Vgl. S. 14 u. 20.

vor allem ist hier wieder daran zu erinnern, daß nach den alten Berichten das Heilige nie im Inhalt der Lade gesucht wird. Und wenn jene alten an die Lade gerichteten Sprüche Jahve anreden, sollte das wirklich auf einen in der Lade liegenden Meteorstein oder Fetisch gehen? Blicken wir ferner auf die historische Situation zur Zeit der deuteronomischen Reform. Die Lade spielte keine bedeutende Rolle mehr in Israel, wie sich aus dem Schweigen der Erzählungen ergibt. Dennoch hat sich das Deuteronomium der Lade angenommen. Würde das wohl geschehen sein, wenn dieselbe mit fetischistischem oder auch nur ikonischem Kult verbunden gewesen wäre? Das Deuteronomium hätte die Lade als zentrales Heiligtum nicht gebraucht: mit der Beseitigung des Höhenkults schnitt es der Religion Israels viel mehr ins Fleisch, als mit einer Verleugnung der Lade geschehen wäre. Freilich war die alte naive Vorstellung, daß der Gott auf der Lade throne, für das Deuteronomium gleichfalls nicht brauchbar; darum trat die Umdeutung ein. Aber diese Mühe hätten sich die Deuteronomisten mit einem fetischistischen Heiligtum schwerlich gegeben. Und ein gleiches gilt vom Priesterkodex. Nach alledem kann uns der Kult vor der Lade auch nicht als ein »Rudiment fetischistischer Stufe« gelten[1].

Unsere Meinung von der kosmischen Bedeutung der Lade setzt den Glauben an ein Wohnen der Gottheit im Himmel voraus. Die Wahrscheinlichkeit dieses Glaubens in Israel wurde im vierten Kapitel gezeigt. Wir haben an dieser Stelle zu fragen, ob Israel mit solchen Vorstellungen in der Religionsgeschichte allein steht. Schon ein flüchtiger Blick über die in Betracht kommenden Religionen beweist, daß es geradezu auffallen müßte, wenn nicht auch in Israel jene Vorstellung vom Himmelsgott sich fände: so verbreitet ist sie[2].

In Ägypten finden wir, was Sonne und Himmel anlangt, vielfach eine Vermengung von Göttergestalten, die aber deutlich das eine bezeugt, daß der Ägypter sich seine Götter größtenteils am Himmel denkt. Wir erinnern uns dabei wieder des Gottes vom Tempel in Wadi Sebua (Abb. 11); weiter ist für die Betrachtung der Lade wichtig, daß man den älteren »Horus«, Hor-ur,

1. So Stade, Bibl. Theol. I, § 58, S. 120.
2. Vgl. Gunkel, Psalmen², S. 195.

als Personifikation des Himmels ansah und ihn von seinen vier Söhnen, Amset, Hâpi, Duamutef und Kebehsenuf gestützt sein ließ (vgl. die Keruben)[1]. Das aber ist zu betonen, daß ursprünglich der Himmel selbst Götterthron ist und erst eine spätere Zeit dem Gott einen Thron im Himmel gibt[2].

Daß in der babylonischen Religion als einer Astralreligion der Himmel eine große Bedeutung hat, ist von vornherein zu erwarten. Aber wir finden dort nicht nur Götter, die in einzelnen Gestirnen in Erscheinung treten, sondern im Göttervater Anu auch einen eigentlichen Gott des Himmels. Treten die Götter der großen Göttertrias Anu, Bel, Ea zurück, so wird der Gott, dessen Gestirn die erste Stelle einnimmt, der Mondgott Sin, Vater der Götter und Beherrscher des Himmels: die Religion kann des Himmelsgottes eben nicht entraten[3].

Zur weiteren Orientierung mag ein flüchtiger Überblick über andere Religionen folgen: Es ist bekannt, daß in Indien Varuna der Gott des Himmels ist, gleich viel ob der oft umstrittene etymologische Zusammenhang des Namens Varuna mit *οὐρανός* zu Recht besteht oder nicht. Der Zeus der Griechen gehört wahrscheinlich zunächst in den Himmel; übrigens zeugen auch jene mehrfach erwähnten altkretischen Kultstätten vom Kult des Himmelsgottes. Der in der Diktäischen Höhle verehrte Gott ist der Himmelsgott; sein Symbol das Doppelbeil. Es ist derselbe, der in späterer Zeit als *Τᾶν Κρηιαγένης* auf den Münzen Domitians den Blitz schwingt.

Leicht ließen sich dieser Übersicht noch weitere Glieder anreihen; es ist aber bereits bewiesen, was hier zu zeigen war: die Allgemeinheit der Vorstellung vom Himmelsgott. Wohl kann man dabei zwischen dem ruhigen und dem bewegten Himmel unterscheiden; der Semit wenigstens scheint den letzteren in seinem religiösen Denken zu bevorzugen[4]; die religionsgeschichtliche Möglichkeit einer Verehrung des Himmelsgottes ist aber hier wie dort gegeben.

1. Vgl. Erman, a. a. O. S. 9ff. und Lange bei Chantepie[3], I, S. 201.

2. Vgl. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, S. 44f.

3. Vgl. Friedrich Jeremias bei Chantepie[3], I, S. 275.

4. Vgl. Wellhausen, Reste arabischen Heidentumes (Skizzen und Vorarbeiten, Heft 3), S. 175. Wellhausen nimmt dies auch für die andern Völker an (a. a. O. S. 175, A. 2).

Noch eine Eigenschaft der Lade ist in einen größeren Zusammenhang zu stellen: ihre Rolle im Krieg, ihre Bedeutung als Feldzeichen. Wir wissen von israelitischen Panieren wenig, so daß wir hier zum Vergleich mit der Lade auf die Feldzeichen anderer Völker, natürlich zunächst der orientalischen, angewiesen sind. Eine Zusammenstellung des Materials hat Sarre[1] gegeben; uns kommt es hier lediglich auf die Vorstellungen an, die mit solchen Feldzeichen verbunden zu sein pflegen. Auf folgenden gemeinsamen Gedanken scheinen die Feldzeichen der orientalischen und vieler andrer Völker[2] zurückzugehen: es ist ursprünglich der Gott selbst, der das Heer zur Schlacht führt. Auf den Feldzeichen der assyrischen Heere ist der Gott Assur selbst dargestellt, wie er mit dem Bogen nach dem Feinde zielt[3]. Die babylonischen und die persischen Feldzeichen tragen dafür Symbole des Gottes, meist in Gestalt von Vögeln[4], ebenso die parthischen[5]. Der Entwicklungsreihe, die vom bildlich dargestellten Gott als Feldzeichen zu seinem Symbol führt, fehlt nun das Anfangsglied: das ist die Lade (mit ihren Parallelen). Ursprünglich also zieht der Gott selbst auf seinem Thron mit, dann sein Bild, dann sein Symbol. Dabei erscheint es beachtenswert, daß der Gott auf jenen assyrischen Feldzeichen bisweilen auf einem Tier stehend[6] oder über zwei zu einem »symmetrischen Schema« vereinigten Tieren befindlich[7] dargestellt wird. In ähnlicher Weise thront der unsichtbare Jahve auf den Keruben, die an dem israelitischen Feldzeichen, der Lade, angebracht sind.

So berührt sich die Bedeutung der Lade als Feldzeichen mit der religiösen Vorstellung, die an sie geknüpft wird.

1. Sarre, Die altorientalischen Feldzeichen mit besonderer Berücksichtigung eines unveröffentlichten Stückes (Beiträge zur alten Geschichte III, Heft 3, S. 333 f.). 2. Vgl. den kurzen Überblick bei Schwally, Semitische Kriegsaltertümer, erstes Heft, S. 16 f.

3. Sarre, a. a. O. Fig. 7 u. 8. 4. Sarre, a. a. O. Fig. 3. 4. 14.

5. Andreas in Sarres bereits genanntem Aufsatz, S. 354 f.

6. Sarre, a. a. O. Fig. 7, b d e f. 7. Sarre, a. a. O. Fig. 7 h.

9. Der Ursprung der Lade.

Im zweiten Kapitel waren die alttestamentlichen Berichte nur auf die Vorstellungen hin durchgesehen worden, die ihre Verfasser von der Lade hatten; die Frage nach der Geschichtlichkeit der dort erzählten Ereignisse kam dabei noch nicht in Betracht. Nachdem nun ein Bild von der Lade gewonnen und dieses Bild in einem größeren Zusammenhang als wahrscheinlich erwiesen worden ist, muß festgestellt werden, wie viel tatsächliches sich über die Schicksale der Lade sagen läßt, also eine Art Geschichte der Lade geschrieben werden.

Jede Geschichte, und wäre es auch eine so spezielle wie die der Lade, hat mit einer Sichtung des Quellenmaterials zu beginnen. Wir prüfen in dieser Hinsicht zunächst den Hexateuch. Das meiste, was uns die Bücher Mose über die Lade berichten, gehört dem Priesterkodex an. Nun ist im dritten Kapitel gezeigt worden, daß die Vorstellungen, die der Priesterkodex von der Lade hat, bei weitem nicht in Bausch und Bogen als unhistorisch zu bezeichnen sind; anders aber steht es mit der Geschichte, die der Priesterkodex erzählt. Sie hat die Tendenz, die heiligen Institutionen des Volkes durch möglichst frühe Datierung innerhalb einer Art von Heilsgeschichte, durch Zurückführung auf einen durch die alte Überlieferung dem Volke lieb gewordenen Heros zu sanktionieren. So wird für P das meiste von früherer oder späterer Kultussitte mosaisch. Mit solchen Zurückdatierungen waren ihm ja die übrigen Quellenschriften des Hexateuchs, das Deuteronomium und wohl auch Jahvist und Elohist, bereits vorangegangen. Wenn der Priesterkodex berichtet, daß die Lade unter Mosis Oberleitung durch Bezaleel am Sinai angefertigt sei und Aaron mit seinen Söhnen Priesterdienst an ihr getan habe[1], so hat das nach dem soeben Gesagten keinen historischen Wert. Diese Nachricht könnte im besten Fall eine Erzählung älterer Quellen bestätigen. Nun

1. Die Legende von den Gesetzestafeln ist bereits als unhistorisch erwiesen, wird darum hier nicht mehr erwähnt.

sind aber die anderen Berichte über die Anfertigung der Lade vom priesterlichen Redaktor beseitigt; sie werden jedoch an Tatsachen ähnliches berichtet haben wie der Priesterkodex, denn die Lade wird ja auch von den älteren Erzählern bereits auf der Wüstenwanderung Nu. 10 und Nu. 14 eingeführt.

Hier kommt nun ein Kriterium in Betracht, auf das meist zu wenig Wert gelegt wird, die literarische Gattung der biblischen Erzählungen. Alles, was J und E von der Religionsstiftung am Sinai an Tatsachen berichten, ist — literarisch genommen — Sage[1], wie sie fast jedes Volk über die Entstehung seiner Religion besitzt oder doch einmal besessen hat. Damit ist noch kein Verdikt über einen geschichtlichen Kern der Sage gefällt; ein solcher kann vorhanden sein. Es ist aber klar, daß nach alledem die Berichte von J und E über die Anfertigung der Lade, auch wenn sie uns erhalten wären, nicht als Quelle ersten Ranges in Frage kämen. Nu. 10, wo die Lade in Konkurrenz mit der Wolke die Führung Israels hat, und Nu. 14, wo wir erfahren, daß Israel ohne die Lade eine schwere Niederlage erlitt, bringen an Tatsachenmaterial so verschwindend wenig, daß dieses wenige jedenfalls nur in Verbindung mit anderen Berichten etwas bewiese; diese aber fehlen.

Die Erzählungen des Deuteronomiums bringen gar nichts über die Geschichte der Lade, was für uns brauchbar wäre; Dt. 10 mit seiner Einführung der neuen, unhistorischen Vorstellung, nach der die Lade ein Behälter von Gesetzestafeln ist, hat eben um dieser Vorstellung willen keinen historischen Wert. Dt. 31 wie Jos. 7 und 8 bringen nur Erwähnungen der Lade.

Ausführliche Berichte treffen wir Jos. 3. 4 und 6. Der Kern dieser Erzählungen ist, daß die Lade bei der Eroberung Kanaans durch Israel — es werden der Jordanübergang und die Einnahme von Jericho beschrieben — eine hervorragende Rolle gespielt hat. Nun ergibt sich aber aus Ri. 1 sowie aus den von Ri. und den Büchern Samuelis geschilderten Zuständen, daß eine eigentliche kriegerische »Eroberung« Kanaans durch Israel gar nicht stattgefunden hat, sondern lediglich eine

1. Gesetzessammlungen und Lieder sind als Urkunden aus dem Zusammenhang herauszulösen und gesondert zu untersuchen. Für die Lade kämen dabei nur die Signalworte in Betracht, für deren Datierung sich uns noch kein Anhalt ergeben hat.

im ganzen und großen ohne Krieg verlaufende »Einwanderung«[1]. Diese heute ziemlich allgemein anerkannte Tatsache nimmt dem Buche Josua, also auch den in ihm enthaltenen Berichten über die Lade, den Wert einer geschichtlichen Quelle[2]. Das einzige geschichtliche, was sich aus Jos. 3. 4. 6 ergibt, ist eine Wertschätzung der Lade zur Zeit der Entstehung jener Erzählungen, die so weit geht, daß sie Wunder wie den Stillstand des Jordan und den Fall Jerichos auf die Lade zurückführt.

Im Richterbuch (20 27) und in der Jugendgeschichte Samuels (I. Sam. 3 3) finden wir Erwähnungen der Lade; zu diesen Stellen hinzuzunehmen ist vielleicht noch Ri. 2 1a, falls die Beziehung dieses Versteils auf die Lade berechtigt ist. Danach wäre die Lade einmal in Gilgal, einmal in Bethel gewesen, schließlich hätte sie zu Silo im Tempel gestanden. Über die Stellen des Richterbuchs und ihre literarische Gattung gilt im allgemeinen dasselbe, was nachher über I. Sam. 4ff. zu sagen sein wird, I. Sam. 1—3 ist, wie bereits erwähnt wurde, Berufungssage. Dennoch können die spärlichen Nachrichten, die wir hier finden, richtig sein, da sie lediglich in Lokalnotizen bestehen und noch dazu von Ortschaften handeln, die im Gesichtskreis der Verfasser lagen, aber den erwünschten festen Boden, von dem wir bei der Untersuchung über den Ursprung der Lade ausgehen können, bieten auch sie uns eben wegen der Dürftigkeit der Nachrichten noch nicht.

I. Sam. 4—6 ist, abgesehen von Ex. 25, das erste größere Stück im Alten Testament, in dem die Lade die Hauptrolle spielt. Betrachten wir nun die literarische Gattung, der dieses Stück angehört. In I. Sam. 4 fallen einige »novellistische« Züge auf, I. Sam. 6 sieht aus wie eine Lokalsage von Bethsemes. Über das ganze ist zu urteilen: es sind mehr Geschichten als Geschichte, es ist volkstümliche Geschichtserzählung sagenhaft ausgeschmückt. »Die Vornehmen Israels«, »das Volk«, »die Philister«, »die Leute von Asdod« sind die Träger der Hand-

1. Über die Bedeutung dieses Unterschieds zwischen Eroberung und Einwanderung vgl. H. Winckler, Geschichte Israels I, S. 13ff.

2. Deshalb können natürlich diesen Eroberungssagen ganz gut geschichtliche Ereignisse zu Grunde liegen; nur ist es uns unmöglich, festzustellen, wieviel an jenen Sagen, also auch an den Berichten über die Lade, historisch ist.

lung. So pflegt das Volk sich aus seiner Vergangenheit zu erzählen. Es kann sehr wohl einiges wahre an den Berichten sein, als Quelle im eigentlichen Sinn aber dürfen wir auch sie nicht hinnehmen, I. Sam. 5 nun schon gar nicht, denn woher wußten die israelitischen Verfasser von diesen Ereignissen?

So kämen wir zu II. Sam. 6. Es ist bereits im zweiten Kapitel betont, wieviel dieses Stück an Glaubwürdigkeit vor den bisher besprochenen Stellen voraus hat. Es handelt sich um einen Vorgang, den viele gesehen haben, und der bedeutsam genug war, um vielen im Gedächtnis zu bleiben. Jerusalem wurde durch ihn religiöse Metropole des Reichs. Die literarische Art des Stückes nähert sich — zum ersten Mal bei den Berichten über die Lade — dem Stil einer wirklichen »Geschichte«. Novellistische Züge werden zwar durch Ussa, Obed Edom und Michal in die Erzählung hineingebracht; immerhin gehören sie vielmehr zur Sache als etwa die Geburt des Ikabod. Wenn dann weiter ein altes Stück (II. Sam. 11, nach der üblichen Ansetzung zur selben Quelle gehörig wie II. Sam. 6) die Tätigkeit der Lade im Kriege einfach voraussetzt, so bestätigt das die Vermutung, die sich schon bei II. Sam. 6 aufdrängt: wir stehen hier auf leidlich festem geschichtlichem Boden. Die Lade existierte unter David und hatte ihre Bedeutung für das Volk. Von diesem Punkt aus müssen wir rückwärts blicken.

Die soeben gegebene breite Basis war nötig für die folgenden Untersuchungen, damit man in ihnen nicht leichtsinnige Konstruktionen sehe, sondern lediglich einen durch den Mangel an guten Quellen bedingten Versuch. Wir müssen nämlich durch allgemeine Erwägungen etwas über den Ursprung der Lade zu ermitteln suchen. Dabei ist von vornherein zu betonen, daß es sich hier um Hypothesen handelt, um Wahrscheinlichkeiten, die durch vorsichtiges Abwägen von Möglichkeit gegen Möglichkeit gewonnen werden.

Es erhebt sich zunächst die Frage: Gab es die Lade vor David überhaupt schon? Eine bestimmte Antwort darauf ist erst im nächsten Kapitel möglich gelegentlich eines Überblickes über die Davidszeit. Da II. Sam. 6 die Lade als bekannt voraussetzt, so nehmen wir vorläufig an, daß sie vordavidisch war. Es gibt nun zwei Möglichkeiten: entweder ist die Lade im Lande Kanaan oder außerhalb desselben angefertigt worden. Für jede von beiden Möglichkeiten aber frägt es sich wieder,

ob die Verknüpfung der Lade mit der Jahvereligion ursprünglich war oder nicht?

Über den Ursprungsort der Lade schweigen sich unsere Quellen, soweit sie als zuverlässig erkannt sind, aus. Somit sind wir auf Gründe allgemeiner Natur angewiesen. Brachten die Israeliten die Lade mit ins Land? Gegen diese Annahme spricht die Analogie der anderen Kultgeräte. Zweifellos sind die meisten von ihnen von den Kanaanäern übernommen oder doch unter dem Einfluß kanaanitischer Kultur im Lande entstanden. Wie aber, wenn gerade die Lade, das bildlose Heiligtum, eine Ausnahme gemacht hätte? Dagegen spricht jedoch folgender Umstand: Die Lade ist ein Heiligtum, zu dessen Herstellung gewisse technische Fertigkeiten gehören (vgl. Ex. 33 6), die aber wiederum einen gewissen Kulturgrad voraussetzen. Wir können einen solchen eher bei den Kanaanäern als bei den hebräischen Stämmen in der Wüste annehmen[1]. Der Priesterkodex hat diese Schwierigkeit wohl gefühlt und sie durch Ex. 31 2b. 3. 4. 6b zu beseitigen versucht: die Gottheit selbst hat auf wunderbare Weise den Arbeitern den nötigen Kunstverstand verliehen. Es erscheint also wenigstens unwahrscheinlich, daß die Israeliten die Lade mit ins Land Kanaan gebracht haben. Nur ein Ausweg bliebe noch: man müßte die Lade in Ägypten oder unter dem Einfluß ägyptischer Kultur entstanden sein lassen. Nun soll hier davon abgesehen werden, daß H. Winckler die Geschichtlichkeit des Aufenthalts in Ägypten überhaupt leugnet[2]; denn man hat wohl mit Recht demgegenüber betont: es läßt sich kein Motiv finden, von dem getrieben die israelitischen Erzähler die Geschichte von der ägyptischen Bedrückung erfunden haben sollten zu einer Zeit, wo man Ägyptens Freundschaft nötig hatte. Aber gegen jene Hypothese vom »ägyptischen Stil«[3] der Lade spricht eine andere Erwägung: Was war denn das »Volk Israel«, das in Kanaan einzog? Ein paar wandernde Hebräerstämme, von denen sicherlich nicht alle in Ägypten gewesen waren; auf keinen Fall aber die geschlossene Phalanx

1. Dabei soll nicht geleugnet werden, daß ein solcher Kulturgrad bei den am Rande des Kulturlandes nomadisierenden Stämmen immerhin möglich ist; die Frage ist nur: wo ist die Entstehung der Lade wahrscheinlicher?

2. Geschichte Israels I, S. 171 ff.

3. Vgl. Reichel II.

unter Führung der Lade, wie es uns das Buch Josua glauben lassen möchte. Hätten jene Stämme oder hätte auch nur einer von ihnen die Lade in der außerordentlichen, besonders der kriegerischen Bedeutung, die ihr unsere Berichte beilegen, mit sich geführt, wären die Einwandernden erfüllt gewesen von dem Bewußtsein, daß ihr Gott ihnen voranziehe, so würde es zu einem »heiligen Krieg« gekommen sein, es wäre eine Invasion gewesen wie die der Muhammedaner im siebenten und achten nachchristlichen Jahrhundert. Daß Israel sein Kriegspalladium mit ins Land gebracht hat, dürfte wohl als historische Tatsache mit der Geschichtlichkeit jener Eroberungen, von denen das Buch Josua zu berichten weiß, stehen und fallen. Daß diesen Eroberungsgeschichten aber eine falsche Vorstellung zugrunde liegt, ist bereits dargetan.

Es ist damit noch nicht gesagt, daß Kanaan das Ursprungsland der Lade wäre; es sind vielmehr drei Fälle möglich: entweder haben die Israeliten oder die Kanaanäer die Lade in Palästina angefertigt, oder die Lade entstammt einer nicht palästinensischen Kultur. Darum müssen wir zunächst fragen, ob die Lade von Anfang an für den Jahvekult bestimmt war oder nicht.

Die Quellen sagen uns in diesem Fall etwas mehr. Es ist bereits darauf aufmerksam gemacht, daß der Name »Lade Gottes« in den alten Erzählungen und die Art, wie der Jahvename in II. Sam. 6 2 an die Lade herangebracht wird, berechtigtes Mißtrauen gegen die ursprüngliche Verbindung der Lade mit Jahve wachrufen. Daß der Name »Lade Gottes« auch in der Chronik steht, beweist nichts gegen sein Vorkommen in den Büchern Samuelis[1]. Die Jugendgeschichte Samuels kennt den Namen »Jahvelade« gar nicht; das gibt zu denken. Sollte etwa der Tempel zu Silo ursprünglich gar kein Jahveheiligtum gewesen sein? Man beachte dazu II. Sam. 6 2, eine Stelle, die eine feierliche Benennung der Lade, man könnte sagen eine Art Umtaufe, zu enthalten scheint. Die Lade war bisher Lade Gottes gewesen und sollte von jetzt ab als Lade Jahves gelten; dieser Jahve aber wurde nun nach seinem Sitz »Jahve Zebaoth der Keruben-

---

1. Vgl. Seyring ZAW. XI, S. 119. H. Winckler, Geschichte Israels I, S. 71 f.

throner« genannt. Jede solche Vermutung wird freilich immer Hypothese bleiben; doch scheint mir durch das Gesagte der zweifellos sehr auffallende Ausdruck in II. Sam. 6 2 zwanglos erklärt zu werden.

Es gibt aber noch ein weiteres Argument gegen die ursprüngliche Verbindung Jahves mit der Lade[1]. Wenn die Lade ein kosmischer Thron war — was zwar nicht zwingend bewiesen, aber doch einigermaßen wahrscheinlich gemacht werden kann — dann gehört sie der Vorstellung nach in die Heimat jener zahlreichen Symbole mit kosmischer Bedeutung — und als solche gilt Babylonien. Können wir annehmen, daß die Israeliten in der relativ kurzen Spanne Zeit, die zwischen der Einwanderung und dem Königtum liegt[2], sich diese Vorstellung so zu eigen machten, daß sie selbst ihrem Jahve einen solchen kosmischen Thron bauten?

Es ist also zum mindesten unwahrscheinlich, daß die Lade von vornherein für den Jahvekult bestimmt war. Wollen wir den Versuch wagen, ihrer Entstehung noch weiter nachzugehen? Der Polydämonismus der Kanaanäer paßt schlecht zu der Vorstellung vom Himmelsgott, der über den Keruben thront. Wir können aber annehmen, daß sich bereits vor Israels Einwanderung eine Art Polytheismus mit der Vorstellung von himmlischen Göttern in Palästina gebildet hatte. Die dem zugrunde liegenden Ideen stammten — abgesehen etwa von ägyptischen Einflüssen — aus Babylonien[3]. Die geschichtliche Möglichkeit einer solchen Beziehung zwischen Babylonien und Israel ist durch den bekannten Fund von El-Amarna gegeben. Wendet man nun dies alles auf die Lade an, so erscheinen zwei Fälle als möglich: entweder haben Kanaanäer unter dem Einfluß babylo-

---

1. Stade, Biblische Theologie I, § 18, 2, 1 führt als Argument gegen die Ursprünglichkeit einer solchen Verbindung an, daß die Lade in den alten Schichten von JE keinen Platz habe. Dem ist zu erwidern, daß die alten Erzähler nicht erst das Lied Nu. 10 in ihren Bericht verflochten hätten, wenn sie nicht auch von der Anfertigung der Lade hätten erzählen können. Die Konkurrenz der Äquivalente Lade und Wolke erklärt sich aus der Verschiedenheit der Schichten, von denen wohl eine älter ist, keine aber jung zu sein braucht.

2. Dabei ist zu beachten, daß die von Jos. und Ri. erzählten Ereignisse, soweit sie historisch sind, im Verhältnis der Gleichzeitigkeit stehen.

3. Vgl. Stade, Biblische Theologie § 20, 3.

nischer Ideen die Lade angefertigt, oder babylonische Einwanderer haben sie mitgebracht. Daß ein Zuzug aus Babylonien nach Palästina stattgefunden hat, machen die Amarnabriefe wahrscheinlich; wie sonst sollten babylonische Sprache und Schrift nach Palästina gekommen sein? Doch wir stehen hier auf völlig unsicherem Boden. Es sollte nur der Versuch gemacht werden, die Möglichkeit aufzuzeigen, wie man sich die Entstehung der Lade entsprechend den in unserer Untersuchung gewonnenen Ergebnissen ungefähr denken könnte.

Noch ist zu betonen, daß unsere Annahme außerjahvistischer Entstehung der Lade es doch nicht als möglich erscheinen läßt, daß dieselbe ursprünglich einem fetischistischen Kult zugehört habe. Wenn Israel den fremden Gottesthron sich aneignete, so geschah das in der Überzeugung, daß die damit verbundenen Vorstellungen zu seinem Jahveglauben nicht im Widerspruch ständen. Und wenn Deuteronomium und Priesterkodex die Lade zu neuer Bedeutung bringen, so zeigt gerade der Eifer, mit dem beide alle Spuren der Baalimverehrung auszurotten sich bemühen, daß im Gegensatz dazu der Ursprung der Lade nicht bei jenen Baalim zu suchen ist.

Wenn wir an der Geschichtlichkeit jener drei Lokalisierungen der Lade in Ri. und I. Sam. festhalten, so würde sich ungefähr — und immer mit der Einschränkung, daß sich hier nichts sicher beweisen läßt — folgendes Bild ergeben:

Unter dem Einfluß babylonischer Vorstellungen hatte man in oder außerhalb Palästinas die Lade gefertigt. Sie fand Aufstellung an den Kultstätten zu Bethel (vielleicht vorher zu Gilgal) und dann zu Silo. Hier errichtete man ihr einen Tempel. Bei der allmählichen Einwanderung hebräischer Stämme in Palästina fügte es sich, daß gerade der wichtigste Stamm, derjenige, der wohl auch bei der Religionsstiftung eine führende Rolle gespielt hatte, der Stamm- oder die Stammgruppe Joseph, Silo in Besitz nahm. Wie nun die Hebräer überhaupt oft kanaanäische Kultstätten zu übernehmen pflegten, so taten sie's auch hier: der Tempel von Silo wurde ihr Heiligtum, die Lade des Himmelsgottes, der zugleich vielleicht schon zu einem Baal von Silo geworden war (obwohl Baal und Himmelsgott ursprünglich nichts mit einander zu tun haben), wurde zur Lade Jahves. Diese Vermengung vollzog sich wohl in einem längeren Prozeß;

dessen Resultat aber war, daß über der Lade Gottes »genannt wurde der Name Jahves der Heerscharen, der über den Keruben thront«.

---

10. Die Geschichte der Lade.

Wir haben bisher vermutet, daß die Lade zunächst nur von einem Stamm oder richtiger von einer Stammgruppe übernommen wurde, die unsere Überlieferung mit dem Namen Joseph bezeichnet. Das ist nun näher zu erörtern. Wenn wir annehmen konnten, daß die Lade nicht von den Israeliten ins Land gebracht, sondern von ihnen vorgefunden sei, so ergibt sich daraus, daß sie zunächst nicht Panier oder Heiligtum des ganzen Volkes werden konnte. Denn dieses »Volk« bestand ja noch gar nicht. Das einheitliche Band, das wahrscheinlich einige der in Palästina einbrechenden Stämme umschlungen hat, war der Jahvismus; allein während des Einzugs trennten sich die bisher verbundenen Scharen, um sich an den verschiedensten Orten des Landes niederzulassen — ein neuer Beweis dafür, daß sie kein zentralisierendes Heiligtum von der Art der Jahvelade besaßen[1]. Die Lade kam nun gerade in die Hände derjenigen Gruppe, die den Kern der jahvistischen Stämme bildete[2]. Daß nicht erst Joseph den Tempel von Silo baute, sondern daß dieser beim Einbruch der Hebräer schon vorhanden war, ist natürlich Hypothese; sie wird aber durch die Erwägung nahe gelegt, daß Tempel Kulturheiligtümer sind, die wir in jener Zeit wohl bei den Kanaanäern, nicht aber bei den wandernden Hebräern voraussetzen dürfen.

---

1. Die gegenteilige Auffassung wird vertreten durch Meinhold I, S. 45. 2. Guthe, Geschichte des Volkes Israel [2], S. 22f.

Daß nun gerade Joseph Tempel und Lade bekam — Silo gehört später zum Gebiet von Ephraim — war bedeutsam, weil so das Heiligtum in die Hände eines starken und mächtigen Stammes geriet, der zweifellos damals die weitaus größte Bedeutung von den hebräischen Stämmen hatte (Gideon gehört zu den Josephstämmen, Ri. 6_{15}). Silo wurde nun eine Hauptkultstätte; dort fand das »Fest Jahves« statt (Ri. 21_{19}), dorthin zog man — wohl zu diesem Fest — alljährlich, »um vor Jahve der Heerscharen in Silo zu beten und zu opfern« (I. Sam. 1_{3}). Die Lade war also in erster Linie Kultusheiligtum. Daß an ihr eine levitische Familie Priesterdienst getan habe, wie I. Sam. 2_{27-36} sagt, ist zweifellos Erfindung der späteren Priesterkaste Levi; vielleicht aber hat diese Familie sich von dem oder den Begründern des Jahvismus ableiten können und so ein Priestergeschlecht Jahves von autoritativer Bedeutung gebildet[1].

Die Ausdrücke »Volk Jahves« (I. Sam. 2_{23}f.) und »die Israeliten« (I. Sam 4_{1}ff.) der alten Berichte beziehen sich nach alledem wohl nur auf die Josephstämme. Diese wurden bald so stark, daß kriegerische Verwicklungen nicht ausbleiben konnten. Und zwar waren es weniger die im Stammgebiet ansässigen Kanaanäer — mit ihnen hatte sich, so scheint es nach Ri. 1_{29}, gerade Joseph ganz gut abgefunden — als vielmehr umwohnende Völkerschaften, die entweder die weitere Ausdehnung Josephs hemmen oder sich selbst mehr Raum schaffen wollten. In der Gideonerzählung können wir vielleicht ein Spiegelbild solcher Kämpfe mit umwohnenden Völkern erkennen. Zudem traten bald die Philister auf den Plan, deren taktischer Geschicklichkeit und deren Bewaffnung die Hebräer nicht gewachsen waren.

In jenen kriegerischen Zeiten wird sich die Umwandlung in der Bedeutung der Lade vollzogen haben, die wir in I. Sam. 4 kennen lernen: sie wurde aus dem Kultusheiligtum zum Kriegspalladium. Wir wissen nicht, ob sie das in ihrer vorjahvistischen Vergangenheit schon einmal gewesen, auch nicht, bei welcher Gelegenheit Joseph die Lade zuerst ins Feld führte, aber wir können den Motiven nachspüren, die zu jener Wandlung geführt haben (vgl. S. 56). Der Gott von Silo war zum Stammesgott geworden, darum nahm man ihn mit ins Feld, andere Völker

---

1. Guthe, Geschichte Israels[2] S. 61f.

und ihre Götter zu bekriegen. Seine Geltung als Himmelsgott konnte dabei unangetastet bleiben. Das aber geht aus der Mitnahme der Lade in den Krieg hervor: man fühlte sich dem Gott fern, wenn man seinen Thron nicht sah, besonders wenn man in fremdes Gebiet zog. Der Gott aber, der mit ins Feld zog, war auch zugleich der ideale Anführer des Heeres; sein Thron wurde zum Feldzeichen. Man kann die Bedeutung dieses Brauchs nicht leicht überschätzen. Das Bewußtsein, den Krieg für die Gottheit zu führen, gab dem Kampf eine religiöse Weihe; es löste jene erhebende Stimmung aus, die in der Erzählung I. Sam. 4 die Philister richtig erkennen: »Gott ist zu ihnen ins Lager gekommen« (I. Sam. 4 7).

Vielleicht will I. Sam. 4 die Einführung des neuen Brauches berichten (vgl. den Ruf der Philister: »Dergleichen ist früher nie geschehen!«). Aus dem Kapitel geht hervor, daß die Lade in den Philisterkämpfen verloren wurde. Wir können das wohl als richtig hinnehmen. Um so rätselhafter bleiben die beiden nächsten Kapitel. Sehen wir uns darum außerhalb derselben nach Zeugnissen um: wir finden I. Sam. 21. 22 eine Priesterschaft in Nob, deren Stamm nach I. Kön. 2 27 die Familie Elis bildet. Daraus können wir auf einen Grund schließen, der es den Eliden verwehrte, ihr Priesteramt in Silo weiter zu verwalten. Ferner spielt Jer. 7 12. 14. 26 6. 9 auf eine Katastrophe an, die Silo betroffen hat. Liegt nicht die Annahme nahe, daß die Philister nach der Eroberung der Lade den Tempel zu Silo zerstört haben?

Die beiden Erzählungen von Eli und Ikabod deuten die Größe des Verlustes an, den Joseph erlitten. Jahve Zebaoth war ihm genommen; die religiöse und nationale Kraft des Stammes war gebrochen. Aber nicht für immer! Gerade unter den Josephstämmen[1] trat alsbald die Bewegung zu Tage, die zur Entstehung des israelitischen Königtums führte. Samuel und Saul haben dasselbe geschaffen, und so eine Art Einigung des Volkes angebahnt, die freilich von Vollständigkeit noch weit entfernt war. Diese ganze große Bewegung scheint sich vollzogen zu haben, ohne daß die Lade irgend eine Rolle dabei

---

1. Benjamin, der Stamm Sauls, hat sich erst im Lande gebildet und sich der Stammgruppe Joseph angeschlossen vgl. Gen. 35.

spielt[1]. Denn erst unter David begegnen wir der Lade wieder und zwar erst dann, als die Einigung des Volkes bereits vollzogen ist. Samuel[2] und Saul haben sich ohne sie behelfen müssen, und es läßt gerade auf die Gewalt der von ihnen geleiteten national-religiösen Bewegung schließen, daß dieselbe der Lade nicht bedurfte[3].

Aber wo war die Lade indessen? Nach II. Sam. 6 hat David die Lade aus Baal in Juda geholt. I. Sam. 7 1 haben wir sie aber in Kirjath-Jearim verlassen. Daß beide Orte identisch seien, wird zwar allgemein angenommen, weil man durch solche Annahme beide Kapitel vereinen kann, läßt sich aber durch nichts beweisen[4], denn der Chronist I. Chron. 13 6 betreibt selbst harmonisierende Exegese. Vielleicht käme auch noch eine dritte Ortschaft in Betracht, wenn man nämlich das Haus Abinadabs in Gibea denkt, wie es nach dem Text fast scheinen könnte[5]. Der Zusammenhang von I. Sam. 7 1 mit II. Sam. 6

1. Dies ist bereits dem Chronisten aufgefallen vgl. I. Chron. 13 3. — A. Moses, Nadab und Abihu (Berlin 1890), hat diese auffallende Tatsache folgendermaßen erklärt: Von der Ansicht ausgehend, daß Steine in der Lade gewesen seien, liest er I. Sam 9 אֲתָנֹות = arab. wathanain = 2 Götterbilder von Stein, statt אֲתֹנֹות = Eselinnen. Aus I .Sam, 6 19 in Verbindung mit I. Sam. 9 3ff. schließt er nun, daß Saul ben Kis durch einen Handstreich die Lade (das bedeuten die אתנות!) aus der damals philistäischen Stadt Bethsemes geraubt habe und auf diese Weise König geworden sei. Der Kern von II. Sam. 6 ist dann der, daß David einen Vernichtungsschlag gegen den Stamm Benjamin führt und die Lade gewinnt; die glorifizierende Hofdichtung hat die Umwandlung der Berichte vollzogen. Das Ganze ist eine Konstruktion, zu der uns die Quellen kein Recht geben, und die hier nur als Kuriosität angeführt sei.

2. Daß Samuel als Jüngling an der Lade bedienstet war, berichtet die Sage, weil sie ihn gern mit dem Heiligtum und mit Elis Familie in Verbindung bringen wollte. Daß diese Verbindung nicht existierte, beweist die Tatsache, daß Samuel als Mann nicht in Nob Priester war, sondern in Rama Seher.

3. Der Ephod, für den I. Sam. 14 18 versehentlich die Lade eingetreten ist, hat keine religiös-nationale Bedeutung.

4. Auch durch Jos. 15 16. 18 14 nicht. Vgl. H. Winckler, Geschichte Israels I, S. 70f.

5. Vgl. Wincklers Quellenscheidung (a. a. O. S. 72f.), die den Kirjath-Jearimbericht I. Sam. 6 21 und 7 1a eliminiert.

bietet noch weitere Schwierigkeiten. Es ist rätselhaft, wie die Lade wieder in israelitische Hände gelangte. Denn, abgesehen von dem ungeschichtlichen Charakter von I. Sam. 5. 6, den wir bereits festgestellt haben, wird eine Krankheit die Philister schwerlich zur Auslieferung ihrer kostbarsten Kriegsbeute veranlaßt haben. So stoßen wir auf folgende Fragen:

1. Gehörte Bethsemes, Kirjath-Jearim oder Baal Juda etwa damals den Philistern und bedeutet die in I. Sam. 6 erzählte Begebenheit nur eine erneute Wanderung der Lade oder aber eine wirkliche Rückgabe?

2. Was konnte die Philister zu einer Rückgabe bewegen?

3. Woher holt David die Lade (Kirjath-Jearim, Gibea, Baal Juda)?

4. Warum braucht David ein ganzes Heer zur Einholung der Lade?

Eine völlig befriedigende Antwort auf diese Fragen ist unmöglich. Man hat es mit allerlei Vermutungen versucht. Die weitgehendste Hypothese dieser Art ist die von Moses (vgl. S. 122 A. 1). In andrer Weise geht Kosters[1] vor: er läßt David die Lade im Philistergebiet erobern und zuerst nach Baal Perazim = Baal Juda, dann aber nach Jerusalem bringen. Ein solcher Zusammenhang der Dinge ist natürlich möglich, immerhin hören wir nichts von einem erneuten Kampf um die Lade. Nowack[2] nimmt an, daß II Sam. 6 $_1$ vor 5 $_{9-12}$ gehört. Damit ist die unter 4 angegebene Schwierigkeit in befriedigender Weise gelöst, die anderen aber bleiben bestehen.

Ihnen gegenüber hat Hugo Winckler[3] ein radikales Mittel gebraucht: er leugnet bekanntlich die Existenz des Jahvismus und somit auch der Jahvelade in Israel vor David überhaupt. Er scheidet zwei Berichte. Nach dem einen holt David die sogenannte Lade Jahves, die in Wirklichkeit einem anderen Gott gehörte, aus Baal Juda. Sie soll aus Silo stammen, also ursprünglich dem führenden israelitischen Stamm (Joseph) gehört haben. Nach dem anderen Bericht läßt David die Lade aus Gibea in Benjamin holen; diese Erzählung würde also das Heiligtum in Verbindung bringen mit dem Stamm, der zuletzt

1. De verhalen over de ark in Samuel, Theol. Tijdschr. 1893, S. 36 ff.
2. Richter, Ruth und BB. Sam. (HK) z. St. 3. a. a. O. S. 70—77.

das Königtum inne gehabt hatte, mit Benjamin. Als geschichtlicher Tatbestand bleibt dann nur übrig, »daß man irgend eine Reliquie eines Tages feierlich einbrachte und die beiden Erzählungen in Umlauf setzte«, die wahrscheinlich erdichtet waren.

Diese ganze Konstruktion steht im Zusammenhang mit Wincklers Anschauung über den Jahvismus. Eine Prüfung derselben würde hier zu weit führen, nur auf eines soll aufmerksam gemacht werden: die Wincklersche Annahme geht von der Schwierigkeit aus, daß die Einigung der Israeliten offenbar erst im Lande erfolgt ist, während doch der Jahveglaube schon früher entstanden sein soll. Daraus schließt nun Winckler, daß die Überführung des Kultes ins Land nur durch starke, staatliche Gewalt, durch die Gewalt eines Königs stattgefunden habe[1] — dieser König ist eben David. Die Voraussetzung, daß es zur Überführung des Jahvekults vom Orte seiner Entstehung aus in das Land Kanaan eines Königs bedurfte, ist aber unbeweisbar. Die Entstehung jeder höheren Religion liegt für uns im Dunkeln, und wir werden dieses Dunkel niemals ganz lichten können. Die von Winckler aufgezeigte Schwierigkeit läßt sich m. E. aber durch die Annahme beseitigen, daß nur die Josephstämme die Geburtsstunde des Jahvismus am Sinai wirklich erlebten, daß sie — vielleicht noch unter dem Einfluß einer gewaltigen Persönlichkeit (Moses) — diese Religion mit ins Land brachten, und daß diese sich nun dort weiter verbreitete.

Damit ist natürlich Wincklers Anschauung noch nicht widerlegt; es sollte nur dargetan werden, daß die angebliche Einführung des Jahvismus unter David so unsicher ist, daß man sie nicht als Beweis gegen eine vordavidische Existenz der Lade verwerten kann (was Winckler selbst auch gar nicht beabsichtigt).

Vielmehr spricht folgende Erwägung für eine solche Existenz: David brauchte ein Einheitszeichen, er wollte ein altes Heiligtum haben für seine neue Hauptstadt. Er mußte versuchen, auch die Nordstämme für eine Anerkennung Jerusalems als Metropole zu gewinnen. Das konnte er am besten, wenn er die von den Nordstämmen einst hochverehrte Lade in Jerusalem aufstellte, sodaß diese Stadt auch für jene Stämme eine hervorragende Stellung erhielt. Es wäre aber zur Erreichung

1. a. a. O. I, S. 23.

jener Absicht gänzlich belanglos gewesen, wenn er irgend eine alte Reliquie, die er irgendwo gefunden hatte, feierlich nach Jerusalem gebracht hätte. Die Lade hat also Israels Einigung nicht bewirkt, wohl aber sie erhalten und das Ansehen des neuangegliederten Stammes Juda bei den Nordstämmen erhöht.

Die Antwort auf die Frage: Wie kam David zur Lade? ist also auch mit Wincklers Hypothese nicht gefunden. Wir halten uns zum Zweck einer Lösung des Problems nur an die beiden Tatsachen, daß die Lade in den Philisterkriegen verloren ging und unter David wieder zum Vorschein kam. Das Zwischenglied ist nicht schwer zu finden. Nach I. Sam. 27 war David bei den Philistern und bekleidete dort die Stellung eines Unterfürsten. Welches Interesse sollte der Erzähler gehabt haben, den verherrlichten David künstlich mit »Israels« Erbfeind in Verbindung zu bringen? Demnach dürfte jene Angabe auf Wahrheit beruhen. Bei den Philistern hat David — vermutlich auf friedlichem Wege — die Lade in seinen Besitz bekommen. Er erkannte die Bedeutung des Heiligtums für seine Zwecke und brachte es, nachdem er Jerusalem gewonnen hatte, dorthin.

Ein Zelt innerhalb des Palastes nahm die Lade auf, die nun das Kriegspanier des geeinten Reiches wurde, wie wir aus II. Sam. 11 11 ersehen. Es war die Glanzzeit der Lade. Damals mögen zahlreiche Lieder auf sie entstanden sein, von denen uns vielleicht in den Signalworten[1] zwei erhalten sind. Die Kriege Davids waren also heilige Kriege. Darum wurden mit der Anwesenheit der Lade im Felde rituelle Vorschriften verbunden (Enthaltung vom Geschlechtsverkehr II. Sam. 11 11. 13).

Für die weitere Darstellung kommen nur ganz wenige Stellen der Königsbücher zu den bisherigen Quellen hinzu. Die Berichte der Chronik zeigen deutlich, daß ihre Verfasser bereits anfingen, Exegese zu treiben (s. S. 43).

Daß bei dem Bruderkrieg gegen Absalom die Lade nicht mit ins Feld zog, ist bereits erwähnt. Wichtig für die Bedeutung der Lade war, daß sie im Tempel Salomos wieder ein eigenes Haus erhielt, die Überführung der Lade ist zugleich die Einweihung des Tempels. Dadurch wird die Lade wieder Kultus-

1. Es ist aber auch möglich, daß die Signalworte aus der Zeit stammen, als die Lade den Josephstämmen als Kriegspalladium diente.

heiligtum. Wie lange sich ihre kriegerische Bedeutung noch daneben erhielt, wissen wir nicht. Im Laufe der Königszeit ist das alte Heiligtum im dunkeln Hinterraum des Tempels vielleicht über allerlei fremden Eindringlingen (II. Kön. 23 11) in Vergessenheit geraten.

Über Zeit und Gelegenheit des Verschwindens der Lade erfahren wir nichts. Wir hören zwar, daß Sisak von Ägypten die Schätze des Jahvetempels raubt (I. Kön. 14 26), aber sollte die Lade für ihn eine Kostbarkeit gewesen sein? Wir hören ferner mehrmals, daß Könige von Juda sich ihrer Schätze entäußern (so I. Kön. 15 10—19. II Kön. 12 19. 14 14. 16 18), aber wäre ein Verrat an der Lade nicht mit Abscheu gebucht worden? Und dürfen wir nicht eben, weil wir öfters ähnliches hören, annehmen, daß es sich bei keiner dieser Gelegenheiten um die Lade gehandelt hat? Zu der Zeit, da das Deuteronomium dem alten Heiligtum neue Ehre antat, dürfte die Lade noch existiert haben.

Es bleiben uns nun nur noch II. Kön. 24 13. 14. 25 1—17 für unsere Darstellung. Diese Stellen erzählen von den beiden Wegführungen 597 und 586, melden aber nichts über den Verbleib der Lade. Nach Jer. 3 16 muß dieselbe verloren gegangen sein; dachte man doch an ihre Wiederherstellung! Schwerlich wird sie im Triumph nach Babel geführt sein; die damals weggenommenen Geräte wurden ja nach Esra 1 7ff. von Cyrus den zurückkehrenden Juden wieder zugestellt. So müssen wir annehmen, daß die Lade bei der Katastrophe des Jahres 586 ihren Untergang gefunden hat.

Sie ist nicht wiederhergestellt worden. Man hatte offenbar das Wort Jer. 3 16 richtig verstanden: die fortgeschrittene Religion mit ihrem entwickelten Gottesbegriff war über die Anschauungen hinaus, die sich an die Lade knüpften. Aber der Gedanke, daß Jahve in Zion seinen Thron habe, daß dort seine eigentliche, wahre Residenz sei, blieb lange noch bestehen. Erst spätere Zeiten waren fähig, in der ganzen Welt, in allem, was lebt und webt, ihren Gott wahrzunehmen.

Verzeichnis der Bibelstellen.

Sachregister.





